Die natürliche Gotteserkenntnis in der Theologie der Krisis

im Zusammenhang mit dem Imagobegriff bei Calvin

Aufweis der Grundlagen und Versuch einer Kritik

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung des theologischen Doktorgrades

der

Hochwürdigen Katholisch-theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Bonn

Vorgelegt von

Dr. Johannes Ries

Buch- und Kunstdruckerei W. Postberg, Bottrop i. W.

1939

Berichterstatter:

Professor Dr. Rademacher
Professor Dr. Geyer

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Mit Genehmigung der Fakultät kommt hier nur ein Teil der eingereichten Arbeit zum Abdruck. Die ganze Arbeit erscheint unter dem gleichen Titel als Heft XIV der Sammlung „Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie", herausgegeben von Prof. Dr. Arnold Rademacher und Prof. DDr. Gottlieb Söhngen.

Inhaltsverzeichnis

Seite

1. Teil: Der Imagobegriff bei Calvin.

Kap. I: Die Begriffsbestimmung der imago Dei . . . . .

1. Abgrenzungen des Begriffs der imago Dei . . . .
2. Die imago Dei in ihrem eigentlichen Bestand als die Urstandsgerechtigkeit . . . . . .
3. Das Verhältnis von Vernunftnatur und imago Dei
4. Die imago Dei in ihrer christologischen und eschatologischen Bestimmung . . . . . .

Kap. II: Das semen religionis und das Gewissen, und die Funktion beider gegenüber dem Begriff der imago Dei . .

1. Das semen religionis . . . . . .
2. Das Gewissen . . . . . .

Kap. III: Der Verlust der imago Dei . . . . . .

1. Grundsätzliche Betrachtungsweise . . . . . .
2. Die Sünde . . . . . .
3. Erkenntnis Gottes nach der Sünde? . . . . . .
4. Der Wille und seine Freiheit nach der Sünde . .
5. Die portio imaginis als die imago formalis . . .
6. Das theologiegeschichtliche Argument Karl Barths .
7. Ergebnisse. . . . . .

2. Teil: Aufweis der Grundlagen des Problems bei Karl Barth.

Kap. I: Der Begriff der Sünde 80

1. Die unanschauliche Sünde — Die Sünde als transzendentale Disposition 80
2. Die anschauliche Sünde — Gesetz und Religion; Sinn und Wirklichkeit derselben 90
3. Die Auslegung von Rm. 1,18 ff. und 2,14—15 . . 96

Kap. II: Die dialektische Methode 103

1. Der Begriff der Dialektik aus dem Verhältnis Adam — Christus (Rm. 5,12) 103
2. Der Gegensatz von Sünde (Religion) und Gnade . 108
3. Das Verhältnis von altem und neuem Menschen (Ich) 112
4. Der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit; Geschichte und Heilsgeschichte 115
5. Der Gottesbegriff 120
   a) Gotteserkenntnis aus dem Gegensatz von Zeit und Ewigkeit 120
   b) Der dialektische Gottesbegriff 121

Seite

c) Die doppelte Prädestination zur Verwerfung und zur Erwählung 123
d) Die Bedeutung des Prädestinationsgedankens für das Verhältnis des Menschen zu Gott 124
e) Gott als der schlechthin Andere 125

Kap. III: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen . . . . . .
1. Die Wirklichkeit der imago Dei bestimmt nach dem Gegensatz von Zeit und Ewigkeit . . . . . .
2. Ihre alleinige Wirklichkeit im Wort Gottes und im Hl. Geist . . . . . .
3. Die „Natürlichkeit" der imago Dei und ihre eschatologische Bestimmung . . . . . .
4. Gesamtbestimmung . . . . . .

Kap. IV: Der Analogiebegriff . . . . . .
1. Die Angriffe Karl Barths gegen die Seinsanalogie
a) Die analogia entis als Schicksalsphilosophie . .
b) Die analogia entis als sachliche Beziehung zwischen Gott und Mensch . . . . . .
c) Die analogia entis als Werkgerechtigkeit und unerlaubte Vorwegnahme . . . . . .
2. Die Analogie als das „Verhalten" des Schöpfers zum Geschöpf . . . . . .
3. Das Problem der Religion in seiner Aufspaltung in Sinn und Wirklichkeit als Analogieproblem . . .
a) Sinn und Wirklichkeit der Religion als dieses Analogieproblem . . . . . .
b) Abweisung dieser Analogie als analogia entis
4. Die Ablehnung des Schlusses von der Wirkung auf die Ursache; Abhängigkeit von Kant . . . . .
5. Das Analogieproblem im Verhältnis des Menschen zum Wort Gottes . . . . . .
a) Vorzeichnung des Problems in der Christologie — Die Gestalt-Gehalt-Problematik des Wortes Gottes . . . . . .
b) Ablehnung der menschlichen Verzweiflung als „Anknüpfungspunkt"; Mission als absoluter Anfang . . . . . .
c) Die Geistigkeit des Wortes Gottes und sein Verhältnis zur Geistnatur des Menschen . . . .
d) Das Verhältnis von Philosophie und Dogmatik — Der Dienst der Sprache . . . . . .
e) Die analogia fidei . . . . . .

3. Teil: Versuch einer Kritik.

Kap. I: Das Verhältnis von Sünde und Geschöpflichkeit . .
1. Ablehnung der Geschichte als das Entscheidende in Barths Theologie, ihr Ziel und ihre Folgen . . .

Seite

2. Die Auslegung von Rm. 5,12 . . . . . .
a) Der Vergleichspunkt zwischen Adam und Christus eine echte Kausalität beider — Die Erbsünde als Tat Adams . . . . . .
b) Die Sünde als frei verwirklichte geschöpfliche Möglichkeit . . . . . .
c) Der Tod als Strafe . . . . . .
d) Die Sünde als geschichtliche Tat . . . . . .
3. Ablehnung der Dialektik — Ihre Gefahren . . .
a) Der Mangel der Identität von sündigem und begnadigtem Menschen . . . . . .
b) Identität des Menschen mit Gott? . . . . .
c) Folgerungen aus der Ablehnung . . . . . .
4. Kritik des dialektischen Gottesbegriffes und ihre Folgen . . . . . .

Kap. II: Die Auslegung von Rm. 1,18 ff. und 2,14—15. . . .
1 Ihre Stellung im Textzusammenhang Kap. 1—3 . .
2. Erklärung des Textes . . . . . .
3. Die theologische Auswertung gegenüber Karl Barth
4. Die Entscheidung des Vatikanischen Konzils (Denz. 1806) . . . . . .
5. Die Stellung des hl. Thomas zu Rm. 1,18 ff. . .

Kap. III: Die zweifache Gottebenbildlichkeit des Menschen . .
1. Die natürliche Gottebenbildlichkeit Gen. 1,27 . .
2. Die übernatürliche Gottebenbildlichkeit, Kol. 3,10 und Eph. 4,24 . . . . . .
3. Folgerungen — Die Einheit der zweifachen Gottebenbildlichkeit . . . . . .
4. Noch einmal: Mangel der Identität von sündigem und begnadigtem Menschen und Gefahr der Identität mit Gott . . . . . .

Kap. IV: Die gedankliche Durchdringung des Bildbegriffs nach dem hl. Thomas und ihre Auswertung gegenüber K. Barth und E. Brunner . . . . . .
1. Ähnlichkeit und Ursprung des Bildes aus dem Urbild als Wesensbestimmungen des Bildes . . . .
2. Das Bild als die höchste Vollendung des Menschen: seine Geistnatur — Sein analoger Charakter und die natürliche Fähigkeit zur Erkenntnis Gottes . .
3. Der primäre Bestand des Bildes im Akt, sein sekundärer Bestand als Anlage . . . . . .
4. Die sachliche Unmöglichkeit der Brunnerschen Unterscheidung einer imago formalis und materialis

Kap. V: Analogia entis . . . . . .
1. Ablehnung des Urgegensatzes von Idee und Wirklichkeit als Anfang der Denkbewegung . . . . .

Seite

2. Das Wesen der Analogie . . . . . .
3. Die Begründung der Analogie aus dem Schluß von der Wirkung auf die Ursache . . . . . .
4. Immanenz und Transzendenz Gottes . . . . .
5. Kritik der besonderen Einwände Barths gegen die analogia entis: . . . . . .
   a) Die Seinsanalogie keine Schicksalsphilosophie . .
   b) Die Seinsanalogie als personale Begegnung zwischen Gott und Mensch . . . . . .
   c) Seinsanalogie nicht unabhängig vom Schöpfer .
   d) Die Seinsanalogie keine Werkgerechtigkeit und Vorwegnahme des Geheimnisses . . . . . .
   e) Die Religion in positiver Bewertung . . . .

Kap. VI: Analogia entis und analogia fidei . . . . . .

1. Die analogia entis als potentia obedientialis . . .
2. Die Notwendigkeit einer analogia fidei und ihr Verhältnis zur analogia entis . . . . . .

Zusammenfassung und Abschluß . . . . . .

2. Teil:

Aufweis der Grundlagen des Problems bei Karl Barth

Kap. I: Der Begriff der Sünde

Die Bedeutung und die unausgesetzte Betonung, die der Sünde in Barths Theologie zukommt, läßt vermuten, daß hier wohl die Möglichkeit eines grundsätzlich verstehenden Eindringens gegeben ist. Barth wird ja an jede Theologie, ob sie nun realistisch oder idealistisch oder eine sogenannte Theologie des Wortes ist, die Frage richten: ob das Gewicht der Sünde, ob die Majestät Gottes bedacht sei[1]. Der Rückblick auf den Imago-Begriff bei Calvin bestätigt das. Dort erschien die Sünde als die Krisis des menschlichen Daseins, als eine totale, auf die Natur des Menschen gerichtete Wirkung, als eine fast wesentliche Bestimmung der menschlichen Natur. Allerdings hat Calvin die Erbsünde immerhin noch als ein geschichtliches Faktum gewertet, den letzten Schritt also nicht getan, nämlich sie in ihrem Wesen aus dem Zufälligen der Zeit herauszunehmen und sie zu einer dem Zufall, der Zeit und der Wahl überlegenen wesentlichen Bestimmung der menschlichen Natur als solcher zu machen.

Wir finden diesen Schritt bei Barth getan und sehen gerade darin die Sicherung seines Gottesbegriffes vom alleinwirklichen und alleinwirksamen Gott und damit die Rechtfertigung seiner Ablehnung jeglicher natürlichen Gotteserkenntnis. Von der Fassung seines Sündenbegriffs her läßt sich seine Deutung von Rm. 1,18 ff. verstehen und kritisch beurteilen.

1. Die unanschauliche Sünde — Die Sünde als transzendentale Disposition.

Den Ansatzpunkt für seinen Sündenbegriff findet Barth in der Erbsündenlehre des hl. Paulus in Rm. 5,12. Das Auf-

[1] Z. Z. 1929, S. 345: Schicksal und Idee in der Theologie.

fallendste in der Deutung dieser Stelle ist der Angriff gegen die abendländisch-kirchliche Erbsündenlehre, gegen die geschichtlich gemeinte Parallele Adam — Christus in ihrem besonderen Vergleichspunkt der Kausalität beider, Adams zur Sünde, Christi zur Gnade, indem er das Gewicht der Parallele in eine „Gegenüberstellung von Adam und Christus als solche" und in das von ihm so genannte „diakritische" „um wieviel mehr" (Rm. 5,15. 17) legt, um damit die Überlegenheit Christi über Adam als das Eigentliche dieser Vergleichung festzuhalten[2]. Diese Verlagerung des Schwerpunktes der Parallele führt zur Aufgabe der Geschichtlichkeit der Sünde als Erbsünde, weil in einer derartigen Überlegenheit Christi über Adam Adam nicht mehr als geschichtlich kausal wirkende selbständige Person zu erfassen ist, sondern nur als die „Projektion" Christi nach rückwärts, als der Schatten Christi: „nicht auf der Fläche der historisch-psychologischen Erscheinungen existiert Adam als dieser Eine, sondern als der erste Adam, der das Vorbild des zweiten, kommenden ist, als der Schatten, der vom Lichte des zweiten lebt"[3]. Er ist also in diesem Betracht der Erbsünde keine „historische" Gestalt, folglich ist überhaupt die Beziehung, in die an dieser Stelle Christus und Adam von Paulus gestellt werden, eine unhistorische Beziehung. Adam ist nur „das rückwärtige Moment der im Christus siegreich nach vorwärts gerichteten Bewegung . . ."[4]. Gerade die unhistorische Beziehung, in der Adam zu Christus steht, garantiert erst überhaupt seine Beziehung zu Christus. Historische Beziehung wäre in diesem Falle gleich Beziehungslosigkeit, da er dann „an sich" existierte, „als positive zweite Größe", „als eigener Pol in der Bewegung"[5].

Da Adam nun hier als Träger der ersten Sünde, die mit dem Namen Erbsünde bezeichnet wird, steht, so kann also auch diese nicht als eine historische Tat aufgefaßt werden. Wenn es also heißt, daß durch einen Menschen (Adam) die Sünde in die Welt gekommen sei, so ist es nach dem Vorher-

---

[2] Gerhard Krüger: Dialektische Methode und theologische Exegese. Z. Z. 1927, S. 118. [3] R., S. 149. [4] R., S. 149. [5] R., S. 149.

gesagten nur eine Selbstverständlichkeit, daß dieses Hineinkommen der Sünde in die Welt durch Adam „kein historisch-physischer Vorgang in irgendeinem Sinne sein kann“[6]. Barth meint Paulus recht zu interpretieren, wenn er die Erbsündenlehre der abendländischen Kirche „eine von den vielen historistisch-psychologistischen Verfälschungen seiner Meinung“ nennt[7]. Damit die Sünde wirklich Sünde sei, nicht irgendeine menschliche Zufälligkeit, muß sie in ihrem Ursprung ebenso unanschaulich sein wie Adam, wenn er zu Christus in Beziehung gesetzt wird. Die Erbsünde ist deshalb kein beliebiger Fall eines Menschen in der Zeit, sie ist vielmehr „der überzeitliche Fall aller Menschen aus ihrer Einheit mit Gott . . ., der also in dem Vorfall des Fehltrittes Adams wohl seine erste Wirkung, aber nicht seine Ursache hat“[8]. Gerade was von der Sünde anschaulich, sichtbar und historisch ist, also der historisch feststellbare „Vorfall in der Zeit“ weist „auf einen ‚hinter‘ aller Zeitlichkeit liegenden Fall“ zurück[9]. Die Sünde wird damit zur „transzendentalen Disposition“ des Menschen[10], zur „Verfassung“, in der alle Individuen sich befinden[11], und wie G. Krüger treffend bemerkt, zu einer „allgemeinen Gattungsbestimmtheit“[12]. Sie kann infolgedessen in ihrem innersten Wesen nicht als einzelne geschichtliche Tat gewertet werden, das hieße ihre Bedeutung relativieren und sie der Zufälligkeit preisgeben. Sie ist vielmehr „die immer schon vorausgesetzte, die unvermeidliche, die letztlich aus dem Geheimnis der göttlichen Verwerfung, des göttlichen Mißfallens hervorgehende Bestimmtheit aller menschlichen Geschichte“[13]. Als solche liegt sie vor jedem geschichtlichen Ereignis, vor jeder geschichtlichen Kategorie, vor jeder geschichtlichen Einrichtung. Sie ist das Überzeitlich-Belastende am Menschen, das, was ihn im ersten Augenblick seines Lebens zum Sünder macht. Jeder Mensch, unter welchen Bedingungen er sich auch befinden mag, ob er nun die Sünde infolge Bewußtheit als Schuld oder infolge Unbewußtheit nicht als Schuld empfindet, steht unter der Sünde.

---

[6] R., S. 149. [7] R., S. 149. [8] R., S. 149 f. [9] R., S. 146.
[10] R., S. 149. [11] R., S. 160. [12] a. a. O., S. 145.
[13] R., S. 159; vgl. S. 151. W. G. und Th., S. 145.

Denn sie geschieht, bevor sie sich „im Bewußtsein oder Unterbewußtsein dieses oder jenes Menschen ereignet hat", sie ist „das spezifische Gewicht der menschlichen Natur als solcher"[14].

Diese letzte Bestimmung der Sünde läßt erkennen, daß sie in einem bestimmten Verhältnis zur Kreatürlichkeit des Menschen steht, also zu dem, was eigentlich den Menschen von Gott unterscheidet. Und zwar so, daß die Grenze zwischen Gott und Mensch, sofern er Schöpfer ist und wir Geschöpfe sind, „zugleich" auch die Grenze zwischen Gott dem Heiligen und dem Mensch-Sünder ist[15]. In diesem Verhältnis wird sie bestimmt als „der Fall, der mit seinem Leben als Mensch schon geschehen ist"[16]. Unmittelbar mit ihr ist nämlich gegeben „die Natürlichkeit und Kreatürlichkeit, die Vergänglichkeit, Unzulänglichkeit und Bedrängtheit des Menschen"[17]. Gerade also indem er sich von Gott unterscheidet, ist er Sünder. Die Sünde ist die Beziehung des Menschen zu Gott, insofern er Mensch ist. Sie wird so eine notwendige Kategorie der Mensch- und Weltbetrachtung, notwendig nicht erst nach dem Vorfall der Sünde Adams, sondern schon vor diesem Vorfall. Also schon in der Schöpfung selbst als daseiender Schöpfung ist die Sünde als Gesichtspunkt der Weltbetrachtung mitbegründet. Hinter dem geschichtlichen Fall Adams schon beginnt die radikale Trennung von Gott, hinter diesem Vorfall in der Zeit klafft schon der qualitativ unendliche Unterschied zwischen Gott und Mensch. Folgerichtig wird ihr innerstes Wesen bestimmt als „ein Herausfallen des Menschen aus seiner unmittelbaren Einheit mit Gott"[18].

Der Sinn dieser radikalen Leugnung der Geschichtlichkeit der Erbsünde wird offenbar in der näheren Erklärung, die Barth der Erzählung vom Sündenfall Gn. 3 gibt, gelegentlich der Deutung von Rm. 7,8—11. Es heißt: „Ganz ohne Mythus kann nicht geredet werden von d e m Vorgang, durch den Logos zum Mythus wird! Sünde ist in ihrem Ursprung, im Geheimnis Gottes selbst (das nie und nimmer ihre Ursache, wohl

---

[14] R., S. 151. [15] Hl. G. und Chr. L., S. 56. [16] R., S. 151.
[17] R., S. 159. [18] R., S 146, vgl. S. 149.

aber ihre letzte Wahrheit ist) die Möglichkeit der Spaltung seiner Einheit mit Gott, die Möglichkeit seiner Prädestination zur Seligkeit oder zur Verdammnis“[19]. Das heißt, Sünde kann nicht aus einem vorsündlichen Zustand des Menschen in der Zeit abgeleitet werden[20], sondern ist immer schon gegeben mit der Kreatürlichkeit des Menschen, die die Möglichkeit und auch zugleich die Verwirklichung der Auflösung der Einheit des Menschen mit Gott ist. Es kann also von dem, was die Bibel über den Sündenfall berichtet, nicht ohne Mythus geredet werden. Das Paradies ist der Ort, wo das „und“ von Gott und Mensch nicht besteht, vielmehr der Mensch eins ist mit Gott; in diesem Zustand sollte ihm das Wissen um sein Nur-Menschsein verborgen bleiben[21]. Das Paradies ist nun nicht so zu verstehen, als sei es der erste geschichtlich zu erfassende Zustand des Menschen in der Zeit. Es bedeutet keine Vergangenheit, keine Geschichte, überhaupt keine irgendwie bestimmte Zeit „im Gegensatz zu anderen Zeiten in der Geschichte eines oder vieler oder aller Menschen“[22]. Es ist das ursprüngliche, unanschauliche, urgeschichtliche Leben der Einheit des Menschen mit Gott, in dem das Getrenntsein des Geschöpfes vom Schöpfer noch keine „tragische Bedeutung“ hat[23]. Es ist die reine Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott, in welcher d e r Mensch Ebenbild Gottes ist, welche Unmittelbarkeit niemals in der Zeit war noch ist noch sein wird[24].

Der Übergang von der Ewigkeit in die Zeit ist die Auflösung dieser unmittelbaren Verbundenheit des Menschen mit Gott. Die Zweiheit von Gott und Mensch wird offenbar, sie erhält ihre „tragische Bedeutung“. Der Gegensatz von Gott zu Mensch und umgekehrt wird offenbar und wirksam, Gott beschränkt nun den Menschen, und der Mensch beschränkt Gott[25]. Die Zeit ist angebrochen, und mit der Zeit ist das Paradies immer schon ein verlorenes. Damit ist jeder Mensch als Sünder bestimmt, Adam als der erste Mensch auch als der erste Sünder. An sich also, in der Einheit mit Gott, wäre der

---

[19] R., S. 228. [20] Gerhard Krüger, a. a. O., S. 137.
[21] R., S. 229. [22] R., S. 231. [23] R., S. 231. [24] R., S 232.
[25] R., S. 233.

Mensch als Kreatur nicht sündig, nicht ein bloßes Relativum. Aber er ist es, sofern er in die Zeit eintritt[26]. Damit wird auch die Zeit die Gegebenheit, über die hinaus wir nicht denken können, weder nach vorwärts noch nach rückwärts. Unser historisches Erkennen ist unerbittlich eingeschlossen in den Zeitraum, der vom Tode Adams (d. h. vom Tode als Folge der unanschaulichen Sünde) und vom Tode Christi begrenzt wird. „Was Adam war, als er noch nicht, und Christus, als er nicht mehr sterblich war, das Werden des Todes aus dem Leben und das Werden des Lebens aus dem Tode ist das an sich Unhistorische“[27]. Sünde und Erlösung sind in ihrem eigentlichen Sinn unhistorische Ereignisse.

Diese sehr auffallende Auffassung vom Wesen der Sünde, die freilich nicht direkt gleichgesetzt wird mit der Kreatürlichkeit des Menschen, weil sonst Gott als der Verursacher der Sünde erschiene, weist hin auf eine entsprechende Lehre von der Schöpfung. Man müßte nämlich an sich aus dem Vorhergehenden folgern, Gott sei der Urheber der Sünde, weil er der Schöpfer des kreatürlichen Menschen ist, mit dessen Kreatürlichkeit die Sünde in ihrem innersten Wesen gegeben ist. Diese sehr naheliegende Folgerung weist Barth entschieden zurück. Das Geheimnis Gottes ist zwar die letzte Wahrheit der Sünde, aber nicht ihre Ursache[28]. Im Anschluß an 1. Kor. 15,45 (Gn. 2,2) entwickelt er dialektisch einen doppelten Begriff von Schöpfung. Es gibt 1. eine „Schöpfung im Blick auf ihren ewigen Ursprung“[29], auf ihren Akt. Das ist der „ewige Augenblick der Schöpfung“[30], der nicht direkt identisch ist mit dem, was als sichtbare Schöpfung im ersten Augenblick seines Seins schon der Erneuerung bedarf. Diese Schöpfung ist nicht als in der Zeit bestehend zu betrachten, sie liegt „vor“ dem Tode Adams (der mit seinem Leben als Mensch beginnt) und „hinter“ dem Tode Christi, sie ist die wirkliche Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott. Der Begriff, der diese Existenzweise des Menschen umschließt, ist der der „Urgeschichte“-

---

[26] R., S. 231. [27] R., S. 149. [28] R., S. 228.
[29] Afst. d. T., S. 115. [30] R., S 232 f.

„Endgeschichte“[31]. Biblisch-terminologisch steht hier: der Mensch als imago Dei, Auferstehung der Toten, Ende aller Dinge, der neue Mensch, Christus, σῶμα πνευματικόν[32]. Es gibt 2. eine „Schöpfung im Blick auf ihr Dasein“[33]: das ist die bekannte, die anschauliche Welt, in ihr und mit ihr der bekannte und anschauliche Mensch, die ganz und gar ausschließliche Kreatur. Als daseiende Schöpfung ist sie nicht mehr im Akt der Schöpfung und nimmt so nicht mehr teil an der Reinheit des Ungeschaffenen, sie ist nicht mehr Bild. Der Begriff, der diese Existenzweise umschließt, ist die Zeit. Biblisch-terminologisch steht hier: der alte Mensch, der erste Adam, σῶμα ψυχικόν[34].

Es wird hier nun schon der Gegensatz sichtbar, der das ganze System Barths beherrscht, der qualitativ unendliche Unterschied zwischen Ewigkeit und Zeit. Wir sehen gegenübergestellt: Ursprung als den nicht verfügbaren, nicht einfach erkennbaren Urgrund aller Dinge, und Dasein als die anschauliche Gegebenheit aller Dinge. Jener ist das Ende aller und jeder Zeit, ist schlechthin Ewigkeit; dieses ist schlechthin die Zeit, der Widerspruch zur Ewigkeit. Mit diesem Gegensatz ist zugleich der Gegensatz von Gott und Sünde gegeben, so daß Vergänglichkeit für Sünde steht, identisch freilich nicht, wenn es auf ihre Ursache ankommt, wohl aber, sofern das Vergängliche der Widerspruch zu Gott dem Unvergänglichen ist. Dieser Gegensatz von Ursprung und Gegebenheit ist auch der Gegensatz des Anschaulichen zum Unanschaulichen, des schlechthin Relativen zum Absoluten, der Andersheit zum Ursprung[35]. Hier deutet sich schon der Begriff von Gott als dem ganz Andern an. — Die Auflösung, das Ende der Zeit ist die Rückkehr des Kreatürlichen zu seinem Ursprung und damit die Aufhebung der Sünde. Barth kleidet diese Spekulation aller-

---

[31] Diese Begriffe entlehnt Barth von Overbeck und damit die Ablehnung jedes historischen, der Zeit unterworfenen Christentums als etwas Absurdes. Th. u. K., S. 5, 8, 9.

[32] Vgl. Afst. d. T., S. 115. [33] Afst. d. T., S. 116.

[34] Afst. d T., S. 116. [35] R., S. 231.

dings in biblische Terminologie, aber es bleibt doch Spekulation gelegentlich der Bibel.

Es läßt sich bei dieser Auffassung von der Erbsünde als dem Ursprung des Bösen außerhalb der Zeit hinweisen auf die Ausführungen, die Kant hinsichtlich derselben Frage macht. Kant führt das Böse in der Welt zurück auf ein „radikales, angeborenes (nichts desto weniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böses in der menschlichen Natur“[36]. Dieses radikale Böse nennt er „Hang“ zum Bösen. Er versteht aber unter Hang einen subjektiven Bestimmungsgrund, der jeder Tat vorhergeht und selbst nicht Tat ist. Dieser Hang kann wohl selbst auch Tat sein, aber nicht im Sinne einer konkreten Handlung gemäß einer Maxime, sondern nur sofern die oberste Maxime, in diesem Falle die böse, in die Willkür aufgenommen ist. In diesem Sinn ist der Hang zum Bösen Tat und wird peccatum originarium genannt. Als solche ist sie eine intelligible Tat, die bloß durch die Vernunft, ohne alle Zeitbedingung erkennbar ist[37]. Der Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur als Abstammung von seiner ersten Ursache kann infolgedessen auch nur als Vernunftursprung in Betracht gezogen werden. Das heißt, es kann bloß das Dasein der Wirkung dafür in Betracht gezogen werden, nicht aber das Geschehen selbst, denn das hieße nach dem Zeit-Ursprung eines einzelnen Geschehens suchen[38]. Das hinwiederum wäre gleichbedeutend mit der Vernichtung der Freiheit, weil damit „die böse Handlung als Gegebenheit in der Welt auf ihre Naturursache“ bezogen würde[39]. Das zeigt aber, daß der Vernunftursprung des Bösen so gesucht werden muß, „als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stand der Unschuld in sie geraten wäre“[40]. Weil wir aber infolge unserer Schwäche immer nach einem Zeit-Ursprung fragen, so hat uns die Schrift den Ursprung der Sünde in Form einer Geschichte vorgelegt[41], indem sie den Stand der Unschuld

---

[36] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 32.
[37] Ebenda, S. 31. [38] Ebenda, S. 40. [39] Ebenda, S. 41.
[40] Ebenda, S. 42. [41] Ebenda, S. 44.

als ein erstes der Zeit nach setzte[42]. Die Geschichte ist aber in Wirklichkeit keine Geschichte. Der Stand der Unschuld, aus dem heraus der Mensch unmittelbar in die Sünde gerät, ist in Wirklichkeit nicht ein erstes der Zeit, sondern der Natur der Sache nach[43]. Die Erbsünde ist also nicht in einer wirklichen Kausalität der ersten Sünde Adams zu sehen, sondern sie muß als eine überzeitliche Bestimmung des Menschen überhaupt erkannt werden, deren Ursprung Kant, eben weil es der Vernunftursprung des Bösen ist, unerforschlich sein läßt[44]. Im übrigen ist die Übereinstimmung nicht durchgängig, da Kants Interesse an dieser Frage kein theologisches ist. Sein Motiv ist: die Freiheit des Menschen und somit seine Verantwortlichkeit zu sichern. Barths Motiv aber ist: den Menschen zum radikalen Sünder zu machen.

Die nächstliegende Folgerung, die sich aus Barths Sündenbegriff ergibt, ist die, daß die Sünde in ihrem innersten Wesen und in ihrer Realität in der Welt nicht vom freien Willen des Menschen abhängt. Ihre unmittelbare Gegebenheit mit der Kreatürlichkeit des Menschen und ihr innerstes Wesen als der offene Gegensatz von Schöpfer und Geschöpf enthebt sie jedem Zufall und der freien Willkür des Menschen. Die Sünde ist ein notwendiger Gesichtspunkt aller Welt- und Menschenbetrachtung nicht erst nach der Sünde Adams, sondern schon vor ihr. Es kann sich also bei der Freiheit des Menschen zur Sünde nicht darum handeln, ob die Sünde überhaupt vermeidbar ist, sondern wenn hier von Freiheit geredet werden kann — und Barth behauptet die Sünde unbedingt als eine freie Tat —, so handelt es sich nur um die für ihn trotzdem freie Zustimmung des Menschen zur einzelnen sündigen Tat,

---

[42] Ebenda, S. 43.

[43] In einer Anmerkung S. 45 bemerkt Kant, daß diese Auslegung nicht entscheidend als der Sinn des Schriftstellers ausgegeben werde, sondern sie sei nur eine Art, wie man sich einen historischen Vortrag zunutze machen könne, der sonst nur eine unfruchtbare Vermehrung unserer historischen Erkenntnis sei. Er lehnt aber die Vererbungstheorie im theologischen Sinn ab (S. 41 Anm.).

[44] Ebenda, S. 45.

zur anschaulichen Sünde. Die unanschauliche Sünde, die ihn schon vor jeder durch das Gesetz hervorgerufenen anschaulichen Sünde zum radikalen Sünder macht, ist als transzendentale Disposition seiner Freiheit nicht verfügbar.

Sünde ist unmittelbar mit Kreatürlichkeit gegeben, nicht als eine Folge, die aufhebbar ist, sondern in faktisch notwendigem, unlösbarem Zusammenhang. Sünde ist aber in ihrem innersten Wesen bestimmt als „Verletzung der als Leben charakterisierten Beziehung des Menschen zu Gott“[45]. Sünde ist also Tod. Welcher Art dieser Tod ist, ergibt sich gerade aus der notwendigen Verknüpfung von Sünde und Kreatürlichkeit: es ist der Tod des Leibes, der auch zugleich der Tod der Seele ist. Denn mit Leib ist der ganze Umfang und Inhalt des menschlichen Wesens beschrieben. Der Mensch ist wesentlich Leib. Deshalb ist diese Welt, das Leben, der Mensch als Sünder für sich nur nach „biologischen Kategorien“ deutbar, nur unter „ökonomisch-materialistischen Gesichtspunkten“ verständlich[46]. Sein Leib ist der Leib der Sünde, in ihm gerade wird die Sünde anschaulich, er ist das „Substrat“ der Sünde, das „zeitlich-dinglich-menschliche Dasein“[47]. Die Sphäre des Leibes ist grundsätzlich die Sphäre des Menschen: Vitalität, in der alle Regungen des Menschen eingeschlossen sind. Die Sphäre des Leibes ist die des Fleisches, der „unqualifizierbaren Weltlichkeit“, der „beziehungslosen Relativität, Nichtigkeit, Nonsens“[48]. „Und dieser Leib gehört der φθορά, der ἀτιμία, der ἀσθένεια an, mitsamt der Seele, jedenfalls ohne daß die Seele, das, was ihn zum menschlichen Leib, zum Organ geistiger Spontaneität macht, etwas an diesem seinen Charakter änderte, und der Leib ist der Mensch, der Leib bin ich, was bin ich dann?“[49] Auf diese Frage kann man nur antworten: sterblich. Die Todesmöglichkeit des Menschen charakterisiert den Menschen ebenso als Sünder wie die Sünde selbst. Darum ist die Aufhebung dieses Leibes, der Tod, auch die Aufhebung der Sünde. In seiner Natürlichkeit für jedes kreatürliche We-

---

[45] R., S. 147. [46] R., S. 260. [47] R., S. 179. [48] R., S. 246.
[49] Afst. d. T, S. 114.

sen dieser Welt ist er Schicksal, sofern er Strafe der Sünde ist, als welche die Geschöpflichkeit des Menschen in die Erscheinung tritt[50]. Sünde und Tod sind deshalb in ihrer Folge aufeinander eine „kausale Fesselung" des Menschen, die unfehlbar und notwendig wirkt: das „Todesverhängnis"[51]. Dieses Wort kennzeichnet am tiefsten die Bedeutung des Todes. Als der Widerspruch zum Leben ist er die Grenzlinie zwischen Gott und Mensch, und zwar, da hier die Sünde der offene Gegensatz von Schöpfer und Geschöpf ist, Tod aber mechanische Notwendigkeit als Folge dieser Sünde, die schlechthinnige wesentliche, von seiten des Menschen mit nichts zu durchbrechende Grenze[52]. Über diese Grenze ragt auch nicht der Geist hinaus, sofern er Menschengeist ist. Wie in der Sünde so wird auch im Tod als in der notwendigen Folge der Sünde der Gegensatz zwischen Gott und Mensch offenbar als ein unendlich qualitativer Unterschied.

2. Die anschauliche Sünde — Gesetz und Religion; Sinn und Wirklichkeit derselben.

Die bisherigen Ausführungen über den Begriff der Sünde zeigten die Sünde in ihrem unanschaulichen Sinn, in ihrer Eigenschaft als zeitlose, transzendentale Bestimmung des Menschen, unabhängig von irgendeiner sündhaften Tat, als etwas, das mit der Kreatürlichkeit gegeben ist als Gegensatz des Menschen zu Gott in seinem Dasein, in seiner Weltexistenz. Dieser Begriff von Sünde erfordert und erhält seine Ergänzung und Bestätigung in der anschaulichen Sünde; sie wird definiert als „jenes kecke Überschreiten der uns gesetzten Todeslinie, als jene trunkene Verwischung der Distanzen zwischen ihm (Gott) und uns, als jenes Vergessen seiner Unanschaulichkeit, . . . als Ehrfurchtslosigkeit und Unbotmäßigkeit"[53]. Jener unendliche Gegensatz des Menschen zu Gott, der sich in seinem Sein als radikaler Sünder und in der Todesnotwendigkeit aufgetan hat, wird vom Menschen nicht beachtet und überschritten.

---

[50] Vgl. R., S. 147. [51] R., S. 158.
[52] Vgl. W. G. u. Th., S. 146. [53] R., S. 145.

Da aber die unanschauliche Sünde eine Bestimmung ist, die unabhängig von seinem Bewußtsein oder Unterbewußtsein dem Menschen eigen ist, so ist ein Ansatzpunkt nötig, damit die Sünde auch Tat, bewußte Tat des Menschen, damit sie anschaulich werde. Der Ansatzpunkt ist das Gesetz. Barth nennt es den „Hebel", das „Betriebskapital" der unanschaulichen Sünde[54]. Das Gesetz ist die Forderung Gottes, die in der Zeit an den Menschen ergeht, und zielt in seiner Erfüllung auf das unmittelbare Leben des Menschen in Gott, das verloren ist durch die unanschauliche Sünde[55]. Barth nennt es die „sich ereignende Erinnerung an die — verlorene — Unmittelbarkeit zu Gott"[56]. Im Hören auf das Gesetz, im Versuch, es zu erfüllen, wird die Aufrichtung und Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott angestrebt. Damit aber wird offenbar, daß der Mensch diese Unmittelbarkeit verloren hat, der Fall des Menschen vor aller Zeit wird nun zum Vorfall in der Zeit, die unanschauliche Sünde wird anschauliches geschichtliches Ereignis, der Mensch wird der „Sünder im anschaulichsten Sinn des Wortes"[57].

Daraus darf nach Barth nicht etwa geschlossen werden, weil das Gesetz Böses bewirke, sei es selbst Sünde. Es kommt vielmehr aus dem Geist und ist die Manifestation des göttlichen Willens. Gerade weil es aber aus dem Geist kommt, Gottes Stellvertretung vor den Menschen ist, ist der Mensch nicht fähig, von sich aus es zu erfüllen. Denn als Mensch ist er Sünder, und als Sünder ist er gegen Gott und sein Gesetz. Das Gesetz hat keinen Raum in ihm, weil er nur Fleisch, das Gesetz aber aus dem Geiste ist[58]. So wird das Gesetz in Wirklichkeit nicht eine Möglichkeit, um die verlorene Unmittelbarkeit wiederzugewinnen, sondern es ist nur die „Stelle", der „Ort", „wo der Gegensatz der zwei Welten dem Menschen zum Bewußtsein kommen . . . muß"[59].

Der Begriff des Gesetzes führt zum Begriff der Religion. Durch das Gesetz entsteht „auf Gott gerichtete Haltung"[60].

---

[54] R., S. 152. [55] R., S. 234. [56] R., S. 151.
[57] R., S. 152, vgl. S. 161. [58] R., S. 242 f. [59] R., S. 161.
[60] R., S. 151.

Diese Haltung des Menschen vor Gott ist Religion. Gesetz und Religion sind sich entsprechende Begriffe. Religion wird so die subjektive, menschliche und geschichtliche Seite unserer Gottesbeziehung[61]. Sie ist aber nicht die Beziehung Gottes zu uns, diese ist ihr vielmehr genau entgegengesetzt.

Aus dieser Tatsache ergibt sich, daß Religion grundsätzlich nur eine menschliche Möglichkeit ist[62]. Das heißt, sie ist in diese Welt eingeschlossen, deren Schranke die Todeslinie ist, die scheidet zwischen dem Menschen-Möglichen und Gott-Möglichen, „zwischen Fleisch und Geist, Zeit und Ewigkeit“[63]. Freilich ist sie die höchste menschliche Möglichkeit, und so eignet ihr eine „Kontrastmöglichkeit“ gegenüber allen anderen menschlichen Leidenschaften. Sie ist mit dem Gesetz der „Gipfel der Humanität“, das Heilige, das Gerechte, Gute im Bereich der Humanität[64]. Das hindert nicht, daß sie trotzdem innerhalb der „umfassenden Klammer“ der Sünde eingeschlossen ist[65]. Gerade weil sie bloße Menschenmöglichkeit ist und diesseits der Todeslinie, ist sie durch das die Welt Beherrschende — die Sünde — gekennzeichnet. Weil die Sünde über sie herrscht, herrscht auch der Tod über sie: es eignet ihr kein Absolutheits-, Transzendenz- oder Unmittelbarkeitsanspruch[66]. Barth zieht ohne Zögern die Konsequenz daraus: die Religion gehört in die Sphäre der Vitalität, sie steht neben der sexuellen und intellektuellen Begierde. Ihre Kontrastmöglichkeit gegenüber den anderen Leidenschaften ist nur ein Grad- und kein Wesensunterschied. Sie steht nur auf dem Gipfel dessen, was grundsätzlich Vitalität ist, nicht über ihm, sie ist höchster „Lebensdrang“[67].

Religion als Haltung des Menschen, die am Gesetz entsteht, hat auch dasselbe Ziel wie das Gesetz: die Aufrichtung der Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott, die in der unanschaulichen Sünde verloren gegangen ist. Der Akt der Religion ist der Akt der Erinnerung an die Unmittelbarkeit zu Gott, er

---

[61] R., S. 161. [62] R., S. 212. [63] R., S. 220.
[64] R., S. 218, 236. [65]) R., S. 218. [66]) R., S. 163 f.
[67] R., S. 194, vgl. S. 217, 259.

zielt als die Möglichkeit, „Gottes zu gedenken“[68], auf das unmittelbare Leben in Gott. In der Anstrebung dieses Ziels offenbart sich der Sinn der Religion, das heißt, in dem Versuch der Aufrichtung der Unmittelbarkeit offenbart sich, daß sie nicht vorhanden, sondern verloren ist. Sünde, Fleischlichkeit und Todesverhängnis treten nun wirklich zu Tage. Was der Mensch vorher nur „im Geheimnis Gottes“ als Kreatur war, ein Sünder, das ist er nun anschaulich[69]. Der Mensch sieht sich nun selbst im Gegensatz zu seinem Schöpfer, in seinem Abfall von ihm, wie er über die Grenze des Todes hinausgreift nach dem unbekannten Gott, wie er selbst Gott sein will. Damit aber auch, daß er diesen Akt vollzieht, frevelt er. Denn er tut, was er unter keinen Umständen tun dürfte[70]. Im religiösen Akt grenzt er sich von Gott ab. Dadurch wird der Verlust der Unmittelbarkeit zu Gott, die unanschaulich schon verloren ist, in einem bewußten Akt des Menschen so Ereignis, daß er nun Schuld des Menschen ist. In der wissentlichen und willentlichen Begierde nach Vergöttlichung, in der Religion, wird der Mensch der Sünder[71]. Gerade also indem er versucht, Gott zu erreichen, von dem er doch schon unanschaulich getrennt ist, entfernt er sich endgültig von ihm[72].

Die scheinbare menschliche Möglichkeit der Religion, zu Gott zu kommen, stellt sich als wirkliche Unmöglichkeit dar. Die Sünde zeigt ihre Macht, indem sie mit der Diskreditierung der höchsten Menschenmöglichkeit, der Religion, auch alle übrigen Möglichkeiten des Menschen grundsätzlich und durchgreifend in Frage stellt und so die völlige Ohnmacht des Menschen erweist[73]. Die unanschauliche Sünde wird nicht nur anschaulich sichtbar, sondern gerade darin auch Schuld des Menschen. Sünde heißt nun: „bestimmt durch jene unanschauliche Notwendigkeit wissentlich und willentlich jene Vergöttlichung des Menschen und Vermenschlichung Gottes vollziehen und be-

---

[68] R., S. 250. [69] R., S. 225, vgl. S. 231. [70] R., S. 226.
[71] R., S. 151 f. [72] R., S. 235, vgl. 226, 229 f.
[73] R., S. 224, vgl. S. 354.

treiben“[74]. Es ergibt sich also die „Paradoxie des Sündenfalls“, daß in der menschlichen Möglichkeit der Religion, die Unmittelbarkeit zu Gott zu erreichen, gerade die Unmittelbarkeit zerstört wird, und daß somit im notwendig geschehenden Griff nach Gott, indem der Mensch dabei selbständig gegen Gott steht, er schuldig-sündig wird[75]. Die subjektive menschliche Seite der Gottesbeziehung wird also der Untergang, der Tod des Menschen. „Der Sinn der Religion ist der Tod“[76].

Der Sinn der Religion ist offenbar: in ihrer Tatsächlichkeit und Unvermeidlichkeit soll sich die Macht der Sünde erweisen, wie sie „den in sich geschlossenen Ring der Menschlichkeit beherrscht“. Die Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott ist das „bei den Menschen Unmögliche“ und muß es sein[77]. Es zeigt sich also, daß innerhalb der religiösen Möglichkeit kein Platz für Gott ist. Was als Gott in ihr erscheint, ist nur ein Nicht-Gott. Religion ist ohne Gott[78]. Religion zeigt also die Grenze, die uns vom Ziel trennt. Sie führt bis an die Todeslinie. Gott steht zwar als das Begrenzende dahinter im Gegensatz zum Begrenzten, als der Ursprung im Gegensatz zum Daseienden, als das Nicht-Gegebene im Gegensatz zum Gegebenen, aber niemals als die Erfüllung einer menschlichen Möglichkeit. Religion wird so „das Wissen des Menschen um sein Nicht-Wissen von Gott, um seine Andersheit, um seine Kreatürlichkeit im Gegensatz zum Kreator“[79]. Religion kann also nicht die Aufgabe haben, den Menschen aus der „Problematik von Schuld und Schicksal“ hinauszuführen, sie führt ihn im Gegenteil gerade zutiefst hinein. Sie ist die „Entdeckung seiner Unerlöstheit“ und das Erlebnis seiner eigenen Existenz als einer unsinnigen Existenz[80]. Je religiöser also einer ist, um so größer sein Nicht-Wissen von Gott, weil die Antwort auf die Gottesfrage entsprechend geringer ist. Die Frage nach Gott bleibt nur als Frage[81].

Es wäre eigentlich nicht verwunderlich, würde aus diesem Sinn der Religion geschlossen, die Religion sei selbst die Sünde.

---

[74] R., S. 169. [75] R., S. 233, 235. [76] R., S. 235.
[77] R., S. 239. [78] R., S. 213, 259. [79] R., S. 232.
[80] R., S. 241, 267. [81] R., S. 237.

Das, was Barth selbst die „Paradoxie des Sündenfalls" heißt, gibt Anlaß genug zu solchem Schluß. Gleichwohl: Religion ist nicht die Sünde. Warum? Religion ist nur eine, wenn auch die höchste menschliche Möglichkeit. Sünde aber ist mehr als nur eine menschliche Möglichkeit. Gerade sofern sie primär eine transzendentale Bestimmung des Menschen ist, die Unmöglichmachung aller menschlichen Möglichkeiten, einschließlich der religiösen Möglichkeit, läßt sie sich nicht mit der Religion identifizieren[82]. Diese ist allerdings der Punkt, an dem die Sündhaftigkeit des Menschen offenbar wird gerade dadurch, daß sie als die höchste Menschenmöglichkeit in ihrem Scheitern am Ziel auch erkannt wird als in die „Klammer" der Sünde eingeschlossen. Sie ist deshalb so wenig die Sünde, daß man ihr nicht einmal entfliehen darf. Denn Religion ist notwendig zur Anschaulichmachung der unanschaulichen Sünde. Das aber ist der Sinn der Religion, ihre Leistung, ihre für den ganzen Menschen wahre kritische Bedeutung[83]. Gleichwohl muß sie als Haltung sofort wieder verlassen werden, sie hat keinen Selbstwert. Anders würde sie von „ihrer tiefsten Tendenz, von ihrer Wahrheit abfallen zu den Götzen"[84]. Sie hat Daseinsberechtigung nur als Erweis der völligen Menschenohnmacht. Das Notwendigwerden der religiösen Möglichkeit liegt also zuletzt begründet in der Tatsache der unanschaulichen Sünde selbst. Diese ruft als die schon unanschaulich vorhandene gegensätzliche Zweiheit von Gott und Mensch gerade beim Menschen den religiösen Akt hervor, der sich als der menschliche Versuch darstellt, die Unmittelbarkeit zu Gott wieder herzustellen, jene Zweiheit zur Einheit zu überwinden. Das Menschsein zwingt den Menschen zur Religion und damit auch zur anschaulichen Sünde, sie wird aus der „Problematik des Daseins d i e s e s Menschen in d i e s e r Welt", das heißt aus seiner Geschiedenheit von Gott notwendig verwirklicht[85].

Das ist also der Sinn der Religion: die Sünde soll in ihrer Notwendigkeit und durchgreifenden Wirkung auf den Menschen von ihm selbst erkannt werden, und zwar in ihrer äußer-

---

[82] Vgl. R., S. 223. [83] R., S. 224. [84] W. G. u. Th., S. 81.
[85] R., S. 227, vgl. S. 230.

sten Spitze, darin nämlich, daß wir uns gerade so in Sündenschuld und Todesschicksal stürzen, indem wir in der Religion der Sünde und dem Tode entrinnen wollen.

Die Wirklichkeit der Religion ist nun keine Antwort auf diese Bestimmung des Sinnes der Religion, etwa so, als erkenne der Mensch nun tatsächlich in der Religion sich selbst als Sünder und Gott als den unbekannten Gott, sondern sie ist nur Bestätigung des ursprünglichen Sinnes der Religion. In ihrer Wirklichkeit gibt es nämlich tatsächlich nur Sünde. „Sie redet nur von einer Realität: von der Realität der Sünde“[86]. Sie kennt nur einen Menschen, den radikal sündigen Menschen. Ihre Wirklichkeit ist seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Die Frage, die nach Abschluß des Begriffs der Sünde zurückbleibt, ist die, ob Barth die Sünde als Schuld hat einsichtig machen können. Man muß sich vor Augen halten, daß im Akt der Religion die Sünde als Schuld Ereignis werden soll, daß aber weiter dieser Akt der Religion notwendig verwirklicht wird aus der unanschaulichen Sünde, aus der transzendentalen Disposition heraus, und in ihm die unanschauliche, schon vorhandene Sünde anschaulich wird. Der Ansatz des Sündenbegriffs liegt damit offenbar jenseits des Ethischen, in der Gleichsetzung von unanschaulicher Sünde und Vergänglichkeit. Damit aber ist die Sünde als Schuld unmöglich geworden.

3. Die Auslegung von Rm. 1,18 ff. und 2,14—15.

Unter diesem Begriff von unanschaulicher und anschaulicher Sünde und absoluter Relativität des Menschen und Religion ist nun die Möglichkeit zu betrachten, die der Mensch hat, Gott aus der Natur zu erkennen. Danach muß der Versuch des sündigen Menschen, Gott zu erkennen, das heißt „diese Welt in ihrer Einheit mit Gott begreifen zu wollen . . . sträflicher religiöser Übermut“ sein[87]. Der Begriff des wahren Gottes verlangt dessen Unkenntlichkeit. Ein Gott, der kenntlich ist, ist ein Götze (nach Kierkegaard)[88]. Was in der sün-

[86] R., S. 245, vgl. S. 248. [87] R., S. 13. [88] R., S. 14.

digen Welt vom sündigen Menschen Gott genannt wird, ist eben nicht Gott[89]. Es ist im Grunde nur die Bejahung unseres Daseins und Soseins. Gott wird damit auf eine Linie mit uns gestellt, mit uns selbst verwechselt und darin gerade nicht als Gott erkannt. Dieses Tun also, der Versuch, und sein scheinbares Gelingen, Gott im Akt des Über-sich-selbst-und-die-Welt-Transzendierens zu erreichen, nennt Barth „Ehrfurchtslosigkeit und Unbotmäßigkeit", das Gefangenhalten Gottes.

Zunächst ist festzustellen, daß Barth der Schöpfung Gottes ein auf Gott hinweisendes Moment zu eigen sein läßt. „Die ganze Welt ist Gottes Spur"[90]. Aber dieses hinweisende Moment hat nicht den Charakter einer positiven Wissensmöglichkeit von Gott, nicht den Charakter eines Schlußverfahrens vom Menschen und seiner Welt auf Gott. Gott steht nicht als wißbare Größe am Ende einer die Welt transzendierenden Denkbewegung. Die Möglichkeit, Gott zu erkennen, beginnt und endet mit der Erkenntnis der Problematik der daseienden Welt und des daseienden Menschen. Am Ende dieser Erkenntnis steht das Nicht-Wissen von Gott. Auf dieses Nichtwissen von Gott stößt die Selbstbesinnung des Menschen, „die primitivste und fortgeschrittenste". Sie erkennt in der Begrenzung des Menschen den unbekannten Gott, den „begrenzenden", der ihn begrenzt und aufhebt[91]. So ist der Gottesgedanke den Menschen bekannt, und dieses Bekanntsein Gottes ist seine Unbekanntheit. Umgekehrt aber gibt es nichts Bekannteres als diesen unbekannten Gott. Dieser Gottesgedanke ist an sich im denkenden Menschen das „Eigenste" und „Nächstliegende"[92].

Solches Wissen von Gott, das ein „Nichtwissen"[93] ist, kommt zustande durch „vernünftiges Schauen, das Gottes Unanschaulichkeit erkennt"[94]. Der unanschauliche unbekannte Gott steht als der Begrenzende hinter dem Begrenzten, Problematischen, hinter dem Gegebenen als das Nichtgegebene und der Ursprung des Gegebenen (Plato), hinter dem Anschaulichen als das Unanschauliche und als das Urbild des Anschaulichen

---

[89] R., S. 15 f. [90] R., S. 19, vgl. S. 22. [91] R., S. 21.
[92] R., S. 21, vgl. S. 373. [93] R., S. 21. [94] R., S. 22.

(Hiob und Salomo)[95]. Unser Dasein, die Welt mit ihrer Problematik ist eine Frage, auf die es keine direkte Antwort gibt, etwa den bekannten Gott. Vernünftiges Schauen sieht darin die Unanschaulichkeit Gottes und gerade deshalb Gott. In dieser Krisis unseres Daseins vollendet sich unsere Gotteserkenntnis, das heißt, die Erkenntnis seiner Unkenntlichkeit.

Diese Erkenntnis ist auch der Sinn der Religion, nämlich daß Gott absolut jenseitig ist. Religion und vernünftiges Schauen haben also dasselbe Ergebnis: den unbekannten Gott.

Nun ist aber Religion kein Begriff, der für sich isoliert steht, sofern er seinen ganzen Inhalt hat, sondern Religion steht immer, wenn ihr Begriff voll realisiert ist, im Zusammenhang ihres dialektischen Gegensatzes, der Gnade, wie später noch dargelegt wird. Religion wird also nur dann ihr Ergebnis, den unbekannten, absolut jenseitigen Gott zeitigen, wenn sie der Gnade gegenübersteht. Tut sie das nicht, so ist sie eben — religiöser Übermut. Dafür spricht die ganze Wirklichkeit der Religion. Denn Grenze, Sinn und Wirklichkeit der Religion, d. h. daß der Mensch der Mensch, also ein radikaler Sünder ist, das weiß und erkennt er nur, wenn es ihm gesagt wird. Denn es ist ja die „Voraussetzung alles seines Suchens“[96]. Diese kann er nicht wiederum selbst sein, sondern seine Voraussetzung ist der „Geist“[97]. Daß wir so sind, das wissen wir nur durch ihn, durch die Gnade Christi. Das vernünftige Schauen kommt nur durch den Anstoß der Gnade zustande[98]. Folglich wird dann die Möglichkeit, Gott, den unbekannten, zu erkennen, zunichte gemacht, sofern der Mensch auf sich selbst angewiesen ist. An Stelle des vernünftigen Schauens tritt die direkte Erkenntnis und damit, weil die Unkenntlichkeit Gottes verloren geht, die Ehrfurchtslosigkeit und Unbotmäßigkeit, das Gefangenhalten Gottes. Das ist tatsächlich die Wirklichkeit des natürlichen Menschen, die Wirklichkeit des Menschen ohne die Gnade, der Religion, die faktisch nicht den unbekannten Gott erkennt. Die Unanschaulichkeit Gottes ist dem sündigen Menschen unerträglich, er will und muß Gott erkennen in einer

---

[95] R., S. 22. [96] R., S. 254. [97] R., S. 255. [98] R., S. 34.

handgreiflichen und direkten Erkenntnis. Gott muß ein bekannter Gott sein — und damit wird er ein Götze[99].

Wo also die Grenze, der Sinn der Religion nicht erkannt und beachtet wird, da wird die wahre Gotteserkenntnis vernichtet. Was da geschieht, das ist die große Sünde, der Abfall vom wahren Gott. Dieser Abfall findet immer statt, solange Gnade, Glaube und Schrift ausgeschlossen sind. Möglich ist Gotteserkenntnis nur, sofern sie Erkenntnis des unbekannten Gottes ist, und obwohl diese Erkenntnis an sich dem vernünftigen Schauen des denkenden, sich auf sich selbst besinnenden Menschen möglich ist, so ist sie doch von der Sünde her gesehen unwirklich und unmöglich. Die Welt ist eine Spur Gottes, aber dem nur sündigen Menschen ist sie eine Spur von Gottes Zorn. Auch der Ungläubige stößt auf Gott, aber nicht auf die Wahrheit Gottes, den unbekannten Gott, sondern auf den bekannten Gott, den Götzen[100].

Aus dem Ganzen ergibt sich, daß hier keineswegs die religiöse Anlage des Menschen geleugnet wird, so wenig wie bei Calvin, aber ihre Positivität auf Gott hin wird geleugnet. Barth stellt, Calvin interpretierend und sich mit ihm identifizierend, nur eine objektive, prinzipielle, aber keine subjektive, faktische Möglichkeit der Gotteserkenntnis fest[101]. Objektiv ist sie von Gott her, sofern das Anschauliche ein auf Gott hinweisendes Moment besitzt. Subjektiv, vom Menschen her, ist keine Möglichkeit vorhanden, da der Mensch in der Sünde radikal von Gott abgefallen ist. Gott ist dem Menschen, der als Geschöpf ein Sünder ist und als Sünder sich gerade als Geschöpf offenbart, durch die Sünde absolut jenseitig geworden. Die objektive Möglichkeit dient nur der Unentschuldbarkeit des Menschen, sofern er durch vernünftiges Schauen Gott erkennen könnte. Unsere Unterscheidungskraft und ein letzter „Rest von vernünftigem Schauen, eine letzte warnende Besinnung auf das Geheimnis Gottes", das „sich gelegentlich als Ahnung und Schauer hemmend geltend" macht[102], überführt

---

[99] R., S. 23. [100] Vgl. R., S. 19.
[101] Th. E. h., H. 14, S. 42 ff. [102] R., S. 28

uns der Schuld. Aber daraus hat Paulus nicht den Schluß gezogen, nun hätten wir ein natürliches Wissen von Gott.

Es handelt sich also um ein Zweifaches bei der Deutung von Rm. 1,18 ff. Zunächst ist die Möglichkeit, Gott zu erkennen, die Paulus ausspricht, unbedingt in idealistischem Sinn aufzufassen: sofern der Mensch bei vernünftigem Schauen Gott aus seinen Werken erkennt, erkennt er ihn nur als den unbekannten Gott. Das echte Wissen von Gott ist das Eingeständnis des Nicht-Wissens, wer und was er ist. Das Hinausschreiten über diesen Gipfel der menschlichen Möglichkeit führt zu einem Gott, der Nicht-Gott ist. Die echte, dem Begriff der Unkenntlichkeit Gottes entsprechende Gotteserkenntnis ist beschlossen in der Erkenntnis einer dem Menschen wesentlichen Tragik, des eigenen Nicht-Selbstandes.

Sodann aber wird selbst diese Möglichkeit des vernünftigen Schauens zu einer bloß objektiven von Gott her und zu einer irrealen vom Menschen her gemacht. Objektive Möglichkeit und subjektive Verwirklichung der Gotteserkenntnis sind Gegensätze, die im Menschen ohne die Gnade nicht zusammenbestehen, wie es sich klar aus dem Gegensatz von Sinn und Wirklichkeit der Religion ergibt. Wenn daher vom Menschen aus niemals gesagt werden kann, wer und was Gott ist, so kann diese Aussage nur vom Glauben her geschehen, sofern im Glauben Gott selbst spricht und sich selbst offenbart. Wie seine Unkenntlichkeit ein Zeichen seiner Wahrheit ist, so wird nun in Bestätigung dieses Kriteriums die Selbstoffenbarung das Zeichen seiner Echtheit[103]. Denn nur im Glauben wird noch ein anderes notwendiges Moment christlicher Gotteserkenntnis verwirklicht, nämlich daß in ihr Gott nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt, nicht nur Erkenntnis Erleidender, sondern Erkenntnis Schaffender ist. Christliche Gotteserkenntnis ist nur wahr, wenn sie von Gott selber kommt[104]. So stellt sich das erste Gebot, sofern es als in der Schrift enthalten Gottes Offenbarung ist, als „theologisches Axiom", als Grundvoraussetzung dar. Das bedeutet: es ist nicht „direkt, unmittelbar,

---

[103] Cr., S. 17, vgl. D. I,1, S. 400 f. [104] Afst. d. T., S. 10.

allgemein auffindbar und ohne formale Autorität einleuchtend“[105]. Mithin ist sein Inhalt, die Existenz des einzig wahren Gottes und die Pflicht seiner alleinigen Anerkennung, keine Angelegenheit der von der Schrift befreiten Vernunft.

Der Anfang des Glaubens verlangt das Eingeständnis, daß unser Wissen von Gott niemals den Gott trifft, der im Symbol Gott genannt wird, sondern immer nur selbstgemachte Götterbilder. „Im Symbol . . . wird . . . grundsätzlich erstmalig und einmalig ausgesprochen, wer und was Gott ist“[106]. Glaube ist also keine Erweiterung einer vorlaufenden Erkenntnis Gottes, sondern der radikale Anfang wirklichen echten Wissens von Gott, das keine Anknüpfung duldet. Es gibt keine Harmonie zwischen offenbarter und natürlicher Gotteserkenntnis. Zwischen beiden liegt die Sünde. Was der sündige Mensch aus seiner Wirklichkeit als seinen Gott erkennen will, ist nur die maiestas diaboli, aber nicht die maiestas Dei, des Menschen eigenes Spiegelbild, aber nicht sein Ursprung[107]. Alles, was der Glaubenserkenntnis vorausgeht, ist Götzendienst. Götzendienst aber ist keine „Vorform des Dienstes des wahren Gottes“[108].

In diese Ausführungen über Rm. 1,18 ff. fügt sich auch Rm. 2,14—15. Das Gesetz ist „abgeschlossene Offenbarung“ Gottes, davon „hinterlassener Eindruck in der Zeit“. Menschen, die das Gesetz haben, haben dadurch einen „Eindruck von dem wahren, dem unbekannten Gott“[109]. Solche Menschen stehen in der Krisis ihres Daseins im Hinweis auf den unbekannten Gott. Da aber die Heiden kein Gesetz haben, fehlt ihnen dieser Eindruck vom unbekannten Gott. Wenn sie trotzdem das Gesetz erfüllen, so kann das nur heißen: sie anerkennen durch ihr Tun und Handeln, daß Gott der unbekannte Gott ist. Sie haben die Einsicht in ihre Vergänglichkeit und in die Problematik ihres Daseins, sie bleiben in ihrer Kreatürlichkeit und Weltlichkeit und versuchen nicht, im

---

[105] Das erste Gebot als theologisches Axiom. Z. Z. 1933, S. 300.
[106] Cr., S. 15. [107] a. a. O., Z. Z. 1929, S. 342. [108] Cr., S. 14.
[109] R., S. 40.

unbotmäßigen, ehrfurchtslosen Drang nach ewigem Leben diesen Kreis zu durchbrechen[110]. Ihr Werk des Gesetzes besteht in dem „völligen Ende aller Menschengerechtigkeit, . . . im . . . Verzicht auf alle religiösen und moralischen Illusionen“[111], also gerade nicht in dem, was das Aufrichten eines bekannten Gottes mit sich führt. Es ist die Konsequenz des vernünftigen Schauens im Handeln, die Anerkennung des unbekannten Gottes, das Unterlassen des Versuchs, von sich aus in seinen Bereich einzudringen. So sind sie sich selbst Gesetz.

[110] R., S. 41 ff. [111] R., S. 43.

Kap. II: Die dialektische Methode

Der Begriff des Menschen als radikalen Sünders steht selbst nicht isoliert, sondern ist entworfen auf dem Hintergrund eines übersteigerten Gottesbegriffs, des alleinwirklichen und alleinwirksamen Gottes[1]. Das Verhältnis beider zueinander ist das sogenannte dialektische Verhältnis[2]. Die Bestimmung dieses Verhältnisses in seiner Allgemeinheit, seinen konkreten Gegensätzen und ihrer Überwindung zeigt gerade den alleinwirklichen und alleinwirksamen Gott als den tragenden Gedanken der Theologie Barths, der als solcher eine natürliche Gotteserkenntnis restlos unmöglich macht. Hier wird auch der Analogiebegriff Barths grundgelegt als Begriff einer Analogie des Menschen von Gott her.

1. Der Begriff der Dialektik aus dem Verhältnis Adam — Christus (Rm. 5,12 ff.).

Barth entwickelt seinen Begriff der Dialektik an der Adam — Christus-Parallele von Rm. 5,12 ff. Das griechische πολλῷ μᾶλλον (Rm. 5,15. 17) ist der kritische Punkt des Umschlags von der alten zur neuen Welt mit dem Ausdruck der Überlegenheit der neuen Welt über die alte, sowohl was die Gewiß-

---

[1] Vgl. hierzu die Kennzeichnung des Gottesbegriffes bei Luther durch E. Troeltsch und Fr. X. Kiefl, die Przywara auch für Barths Gottesbegriff in Anwendung bringt. Ringen der Gegenwart, Bd. II, 1929, S. 548.

[2] Bei der Darlegung der Barthschen Dialektik und später bei ihrer Kritik beschäftigt uns nicht ihr logischer Begriff, auch nicht ihr historischer Ursprung, sondern nur ihr sachlicher Inhalt, wie er sich gerade hier darstellt als Gegensatz von alter und neuer Welt in Adam und Christus. Diese sachliche Dialektik des Gegensatzes von Adam — Christus hat Barth nicht aufgegeben, wenn das Wort selbst auch später nicht mehr so sehr in Erscheinung tritt.

heit der Aufhebung der alten Welt, als auch was das reichere Maß der Gnade der neuen Welt angeht. Barth will damit ausdrücken, daß der Dualismus der alten und neuen Welt, Adams und Christi, kein metaphysisch starrer, sondern ein dialektischer, das heißt ein sich selbst zur Einheit aufhebender Dualismus ist[3]. Der so gefaßte Begriff der Dialektik zeigt sofort schon seine Tendenz, nämlich die völlige und endgültige Relativierung der alten Welt, ihre endgültige Aufhebung durch die neue Welt. In ihr wird eindeutig klar das Verhältnis von Gott und Mensch als das der absoluten Überlegenheit Gottes über den Menschen und der absoluten, sein ganzes Wesen und alle Fähigkeiten umfassenden Ohnmacht des Menschen vor Gott. Gott ist der allein Handelnde und Wirkende.

Die Begründung und Ermöglichung einer solchen Dialektik, einer sich selbst zur Einheit aufhebenden Zweiheit liegt in dem Unhistorischen ihrer Beziehungspunkte Adam und Christus. Schon bei der Bestimmung der Sünde als der „transzendentalen Disposition" des Menschen hat sich das Unhistorische der Person Adams, sofern er der Erbsünder ist, als der letzte Grund und die Ermöglichung dieser Bestimmung von Sünde erwiesen. In gleicher Weise ist das Unhistorische der Person Christi letzter Grund und Ermöglichung der Bestimmung der Gnade als der ebenfalls transzendentalen Disposition des neuen Menschen. Das Unhistorische beider, Adams und Christi, läßt sie als die Beziehungspunkte der zwischen ihnen herrschenden Zweiheit sich zur Einheit aufheben.

Es stehen sich gegenüber Adam als der e i n e Mensch, durch den die Sünde kam, und der auferstandene Christus, durch den die Gerechtigkeit kam. Adam aber ist nur die Projektion des auferstandenen Christus und als solche keine historische Gestalt, weil auch Christus als der Urheber der Gerechtigkeit keine solche ist. Christus ist unanschaulich die Überwindung Adams, der Sünde, des Todes, der alten Welt und des alten Menschen. Er ist die „nach vorwärts gerichtete Bewegung", und Adam erscheint nur als das „rückwärtige Moment" der-

---

[3] R., S. 155.

selben[4]. In der Bewegung nach vorwärts, die in dem auferstandenen Christus sich zeigt, liegt ihre freilich wiederum unhistorische Einheit. Ständen sie sich als historische Gestalten gegenüber, so wäre Adam eine „positive zweite Größe", ein „eigener Pol in der Bewegung"[5] und an eine Aufhebung wäre nicht zu denken. Es entstünde eine feststehende Zweiheit der Schau. Aber ihre unhistorische und damit notwendige Beziehung zueinander läßt sie begreifen als zwei Glieder einer nach vorwärts gerichteten Bewegung. Ihre Bewegung nach vorwärts ist aber deshalb ihre Einheit, weil in der Bewegung die Aufhebung Adams durch Christus geschieht. Damit zeigt sich auch, daß ihre Zweiheit eine dialektische Zweiheit ist, das heißt eine solche, die durch Überwindung des Ersten durch das Zweite zur Einheit gelangt. Das Sein des Zweiten hat seinen Seinsgrund im Nicht-Sein des Ersten, in dessen Aufhebung, und so besteht die Zweiheit der Schau von Adam und Christus nur, sofern der erste durch den zweiten aufgehoben wird und ist. Es ist eine Zweiheit der Bewegung. Adam, die alte Welt, existieren nicht an sich und für sich, sondern nur in ihrer Aufhebung[6]. Die alte Welt und Adam können nur erkannt werden im Lichte der neuen Welt, im Lichte Christi, und die Art und Bedeutung der neuen Welt kennzeichnet erst die Art und Bedeutung der alten Welt. Damit zeichnet sich auf dem Hintergrund der Dialektik eine der wichtigsten Positionen Barths ab, in der die daseiende Welt niemals in und für sich, sondern nur unter dem erlösenden Handeln Gottes betrachtet werden kann.

Die Echtheit der Bewegung und damit die Echtheit der Dialektik ist erst gesichert, wenn es eine wirkliche Aufhebung ist. Barth definiert deshalb die echte dialektische Bewegung als den „unwiderruflich endgültigen Übergang vom Gleichen zum ganz und gar Ungleichen"[7]. Das ist der Übergang von Adam zu Christus.

Da Adam nur die Projektion des auferstandenen Christus ist, so ergibt sich von ihrer unhistorischen, unanschaulichen

---

[4] R., S. 149. [5] R., S. 149. [6] R., S. 149, vgl. S. 155.
[7] R., S. 143.

dialektischen Einheit her, daß ihre beiden Welten unter einer gleichen formalen Gesetzmäßigkeit stehen. Im Lichte dieser ihrer Einheit, die ja der kritische Augenblick des Umschlags von Adam zu Christus ist, im Lichte also des „kritischen Augenblicks", eröffnet sich nach beiden Seiten hin, nach rückwärts und nach vorwärts, „der Ausblick auf einen universalen, auf einen als Gesetzmäßigkeit, als unentrinnbare Notwendigkeit erkannten Zusammenhang der menschlichen Lage"[8]. Nach der Seite Adams ist es die Sünde und der Tod, nach der Seite Christi ist es Gnade und Leben. Es steht also der Mensch beide Male unter einer grundsätzlichen Aussage, einmal der Sünde und dann der Gnade. Freilich zeigt sich gerade im Gegensatz von Sünde und Gnade, daß die Gleichartigkeit der grundsätzlichen Aussage nur eine formale ist[9]. Denn der dialektische Umschlag, die Überwindung der Sünde durch die Gnade zeigt ja die sachlich absolute Verschiedenheit und Ungleichheit. Die neue Welt ist in ihrer überlegenen Notwendigkeit und Realität mehr als nur eine „Variante" der alten Welt[10]. Wie es aber eine „unanschauliche Rechtsordnung"[11] der alten Welt und ihres Weltzusammenhangs gibt, nämlich die Sünde als das „spezifische Gewicht" des Menschen in dieser Welt, so gibt es nun auch dieselbe Rechtsordnung der neuen Welt, die Gnade als die Negation der Sünde und das „spezifische Gewicht" des neuen Menschen, ganz wie die Sünde im alten Weltzusammenhang ein „Faktor von ebenso ursprünglich-unanschaulich-objektivem Charakter": unanschauliche Sünde — unanschauliche Gnade[12]. So wie Adam und Christus sich in sachlicher Zweiheit, aber in dialektischer Einheit als Aufhebung des ersten durch den zweiten gegenüberstehen und der erste nur im Lichte des zweiten erkannt werden kann, so verhalten sich dann auch alle anderen Gegensätze in sachlicher Zweiheit und dialektischer Einheit.

Noch einmal muß die Einheit der dialektischen Zweiheit näher bestimmt werden. In der alten und der neuen Welt

---

[8] R., S. 142. [9] R., S. 155. [10] R., S. 143.
[11] R., S. 157, vgl. S. 154.
[12] R., S. 159, vgl. S. 149: transzendentale Disposition, S. 256.

handelt es sich um die Beziehung des Menschen zu Gott. In Adam ist der Mensch von Gott gefallener — in Christus von Gott begnadeter Mensch. Es ist zuerst die Negativität und dann die Positivität der Gottesbeziehung. Das alles ist unanschaulich und unhistorisch begründet in Gott[13]. Getrennt sind Adam und Christus „durch den sachlichen Kontrast dessen, was sich in ihnen gegenübertritt", das ist ihre Zweiheit. Geeint „durch den gemeinsamen Ursprung der Kontraste in der göttlichen Prädestination zur Erwählung oder Verwerfung", das ist ihre Einheit[14]. Gott ist also die Einheit der dialektischen Zweiheit, die Einheit von Adam und Christus. Notwendig ist nun auch der Gottesbegriff dialektisch: der Gott, der verwirft, und der Gott, der erwählt. Da aber die Einheit von Adam und Christus sich zeigt als die Überwindung Adams durch Christus, so ist damit auch die Zweiheit des Gottesbegriffs eine dialektische, das heißt eine sich zur Einheit aufhebende Zweiheit, da Gott die Einheit von Adam und Christus ist. Ihre Gleichheit liegt in der „Brechung an dem, der erwählt und verwirft"[15].

Verständlich ist nun auch das Unhistorische der Beziehungspunkte: Adam und Christus. Aus der Unanschaulichkeit Gottes, aus seiner göttlichen Prädestination zur Verwerfung und zur Erwählung sind sie bestimmt.

Die Kraft der dialektischen Bewegung liegt in der Auferstehung Christi, dem „kritischen Augenblick", in dem Tod und Sünde überwunden sind[16]. Da der Begriff der Auferstehung am Tode als seinem Korrelat entsteht, so ergibt sich von hier aus wiederum die Todesnotwendigkeit, der auch Christus dem Fleische nach unterlag. Die Auferstehung selbst ist ein unhistorischer Vorgang, weil sie der kritische Punkt der unhistorischen dialektischen Bewegung ist. Mit ihr wird die neue Geschichte jenseits der alten Geschichte (Sünde — Zeit) eröffnet[17]. Daraus ergibt sich, daß das neue Leben, das in der

---

[13] R., S. 143, 156. [14] R., S. 154. [15] R., S. 157.
[16] R., S. 142 f.
[17] Afst. d. T., S. 86; W. G. u. Th., S. 95; R., S. 175, 183 f.

Auferstehung vermittelt wird und das die Überwindung des alten Lebens der Sünde (Tod) ist, keine Anschaulichkeit gewinnen kann in der Zeit. Anschaulich gegeben ist nur die Sünde.

2. Der Gegensatz von Sünde (Religion) und Gnade.

Entsprechend dem dialektischen Verhältnis von Adam und Christus steht nun der Sünde gegenüber die Gnade als Aufhebung der unanschaulichen Sünde, der Sünde als der totalen Bestimmung dieses Menschen in dieser Welt. Da die Religion der Versuch des sündigen Menschen ist, die verlorene Einheit mit Gott wiederzuerlangen und so gerade in ihr die Sünde als der Abfall von Gott anschauliche Gegebenheit und Schuld des Menschen wird, so steht Gnade auch der Religion gegenüber als deren Überwindung, als die wirkliche Wiederherstellung der Einheit mit Gott. Sie ist im Gegensatz zur Religion, die sich als die versuchte Beziehung des Menschen zu Gott darstellt, die „Beziehung Gottes zum Menschen“[18]. Als solche ist sie ausschließlich eine Tat Gottes selbst, die sich in Gottes Willen vollzieht und nur von dort her Geltung hat. Gnade ist eine göttliche Möglichkeit, und deshalb gerade keine menschliche Möglichkeit wie die Religion. Sie ist der „grundsätzliche Widerspruch gegen die Bestimmung durch die Sünde“[19], aber der Widerspruch gegen die Sünde, den „Gott selbst in uns hat“[20]. Damit ist die Gnade Freispruch von der Sünde und ihrer Macht, die totale Bestimmung des Menschen zu sein. Weil sie eine göttliche Möglichkeit ist, deshalb ist mit ihr grundsätzlich der Kreis der Vitalität, der den ganzen Menschen bis zu der Spitze seiner geistigen Selbstbestimmung einschließt, durchbrochen. Die Sünde ist als solche in Frage gestellt.

Gnade als grundsätzliche Verneinung der Sünde als der unanschaulichen Bestimmung des alten Menschen ist entsprechend der Beziehung Adam — Christus keine anschauliche Gegebenheit. Gnade ist in ihrer Folge auf die Sünde der „actus purus eines unanschaulichen Geschehens in Gott“[21].

---

[18] R., S. 211, vgl. S. 217. [19] R., S. 196. [20] R., S. 197.
[21] R., S. 168.

Man kann also das Ereignis der Gnade nicht festlegen auf einen zeitlichen Augenblick, der ein Vorher und Nachher hat wie alle Augenblicke in der Zeit. Sie steht als göttliches Geschehen außerhalb der zeitlichen und logischen Zusammenhänge. Sie ist wie die Sünde eine unanschauliche Bestimmung des Menschen. Ihr Eingang in die Welt, der Antritt ihrer Herrschaft ist wie der Eingang der Sünde kein „historisch-physischer Vorgang“[22]. Nur sofern sie unanschauliche Bestimmung des Menschen durch Gott ist, ist sie fähig, Aufhebung der Sünde zu sein. Nur so ist sie wie die Sünde, aber im umgekehrten aufhebenden Sinn „transzendentale Disposition“ des Menschen, seine jenseitige und ewige Bestimmung[23]. Unmöglich kann dann Gnade auf Sünde folgen „nach Analogie menschlicher Zustände“[24], das heißt ebenso: auf Gnade kann nicht auch wieder Sünde folgen. Dem widerspricht, daß sie eine Tat Gottes ist und in der Kraft der Auferstehung Ereignis wird, die der endgültige Eintritt in die Ewigkeit bedeutet und eine Umkehr von Gnade zu Sünde nicht zuläßt.

Damit ist die Frage nach der Wirklichkeit der Gnade überhaupt im sündigen Menschen gestellt. Denn der Leib der Sünde und damit die Sünde selbst im anschaulich gegebenen Leben hat erst mit dem Tod ein Ende. Als Tat Gottes und unanschauliche transzendentale Bestimmung des neuen Menschen, die die Aufhebung der unanschaulichen Bestimmung der Sünde ist, kann Gnade keine historische Anschaulichkeit gewinnen. Gnade ist Wirklichkeit für den Sünder, nicht als etwas Gegebenes, sondern nur als „die unanschauliche Relation, in der alle Gegebenheiten stehen“[25], Beziehung des Menschen, in der er zu Gott von ihm selbst her steht. Denn was der Mensch in der anschaulichen Welt der Dinge realisieren kann, das ist ausschließlich das σῶμα ψυχικόν, der Leib der Sünde, der alte Mensch. Es gibt hier keinen pneumatischen Menschen, denn dieser ist das absolute Wunder[26].

Die absolute Jenseitigkeit der Gnadenwirklichkeit ergibt sich auch von ihrem Gegensatz Religion her. Religion ist

---

[22] R., S. 149. [23] Vgl. R., S. 149, 157, 159. [24] R., S. 168.
[25] R., S. 111, vgl. S. 175. [26] Afst. d. T., S. 117.

menschliche Möglichkeit und Haltung. Gerade das aber kann die Gnade nicht sein, andernfalls wäre sie wie die Religion in die Klammer der Sünde eingeschlossen, deren grundsätzliche Aufschließung sie doch ist. Was anschaulich wird, ist immer Religion und keine Gnade[27]. Gnade ist nur da, wo die religiöse Möglichkeit als Möglichkeit zur Einheit mit Gott in ihrer Unmöglichkeit erkannt und damit auch geopfert wird[28], wo also die Anschaulichkeit aufhört. Gerade damit ist die Gnade die Destruierung aller menschlichen Religionen, auch einer christlichen, gegenüber ihrem Gegenstand, „die Proklamierung völliger Voraussetzungslosigkeit im entscheidenden Punkt“[29]. Wenn Religion in ihrem Sinn als Aufweis der völligen Ohnmacht des Menschen einen positiv-negativen Wert hat, so doch nur von der Gnade her. Ihr Sinn ist in der Wirklichkeit vollkommen untergegangen und erhellt erst wieder im Lichte der Gnade, und dann ist sie der Schatten von deren Licht, das Aufzuhebende.

Gnade hat zwar Wirkungen, die sich nach außen am alten Menschen bekunden, Gnadenerlebnisse: Gehorsam, Bekenntnis, Gebet[30]. Aber das sind alles nur Negative, das ist alles nur Religion, weil sie als menschliche Handlungsmöglichkeit nun gerade nicht die göttliche Möglichkeit der Gnade sind. Die Verwechslung der göttlichen Wirklichkeit des unanschaulichen Geschehens der Gnade (actus purus) mit den psychologischen Erfahrungen und Empfindungen, in denen sich der Vorgang am Menschen zeigt, sind im Grunde wieder ein Raub an Gott, ein Bekanntmachen des unbekannten Gottes, also gerade das, was die Religion, sofern sie in ihrem eigenen Bezirk eingeschlossen bleibt, auch ist[31]. Noch einmal zeigt sich also hier an ihrem Gegensatz die Reichweite der Religion, in der eben jede menschliche Handlung, die auf Gott geht, einbegriffen ist. Die Gnade als die „göttliche Lebendigkeit“ des begnadeten Menschen hat als menschliches „Korrelat“ . . . weder Tugend noch Begeisterung noch Liebe, sondern Furcht des Herrn, und zwar

---

[27] R., S. 220. [28] R., S. 165. [29] R., S. 370; Phil., S. 97.
[30] R., S. 212. [31] R., S. 168.

Todesfurcht, letzte, absolute, schlechthinnige Furcht“[32]. Damit tritt aber auch die absolute Jenseitigkeit der Gnade unzweideutig zu Tage. Das Gnadenbewußtsein, das sich für den Menschen daraus ergibt, ist also das Bewußtsein der reinen Negativität und Diesseitigkeit unseres Daseins, das wir als unsere Wirklichkeit empfinden, aus der uns allerdings dann die Hoffnung erwächst, weil nun am Ende unserer Macht die Macht Gottes beginnt[33]. Dieses Bewußtsein der absoluten Nichtigkeit aber, das der eigentliche Sinn der Religion ist, kommt nur unter und mit der Gnade zustande[34].

Die Wirklichkeit der Gnade liegt also im Jenseits, im „Futurum aeternum“, oder von der Auferstehung als dem Beginn des neuen Lebens her im „Futurum resurrectionis“. Gnade bedeutet Einheit des Menschen mit Gott, zeitliche Wirklichkeit aber bedeutet Auflösung dieser Einheit. Einheit mit Gott kann also nie im anschaulichen Sinn in der Zeit Ereignis werden. Sie ist urgeschichtlich vor der Schöpfung als daseiender Schöpfung und endgeschichtlich Wiederauferstehung, der „unsichtbare Blick- und Beziehungspunkt“[35] im Jenseits, auf den unsere anschauliche sündige Existenz bezogen und gerichtet ist. Es ist also nicht so, daß Gnade eine göttliche Qualität im Menschen wird, aber auch nicht so, daß der Mensch in keinem Verhältnis zu ihr steht. Er steht vielmehr durch sie in einer unanschaulichen Relation zu Gott, sofern sie die Gerecht- und Ansprechung des Menschen durch Gott ist. Der Mensch ist weder erlöst, noch unerlöst, sondern er wartet auf die Erlösung, nicht in einem gewöhnlichen futurischen Sinn, sondern im Sinne des Futurum aeternum, also in einem ausgesprochen eschatologischen Sinn[36]. Das heißt, die Realisierung der Identität vom begnadeten und anschaulichen sündigen Menschen geschieht nur in der Ewigkeit, und die Identifizierung ist der Vorgang der Aufhebung des alten Menschen durch den neuen Menschen, die „Neuprädikation der Leiblichkeit“[37]. Es ist folgerichtig, wenn

---

[32] W. G. u. Th., S. 86. [33] R., S. 204.
[34] Vgl. Antwort an Erwin Reisner, Ev. Theol., Bd. II, 1935, S. 51.
[35] R., S. 175. [36] Vgl. R., S. 276, 205.
[37] Afst. d. T., S. 111, vgl. S. 116; R., S. 284.

die diesem Zustand im Menschen entsprechende Haltung die Haltung der Hoffnung ist im umfassenden Sinne eines wirklich nicht zeitlichen Besitzes dessen, was erhofft wird.

3. Das Verhältnis von altem und neuem Menschen (Ich).

Es gibt also nach Barth ein „Futurum aeternum unseres Daseins" als die Wirklichkeit der Gnade und damit des begnadeten Menschen[38]. Dieses mit uns niemals in direktem Sinn identische Dasein ist der neue Mensch als Gegensatz des alten Menschen. Die Wirklichkeit dieses neuen Menschen ist die Wirklichkeit der Gnade. Gnade ist ja Angesprochensein von Gott. Gott aber spricht den alten Menschen an, und insofern der alte Mensch angesprochen ist, ist er der neue Mensch. Der neue Mensch steht also nicht in irgendeiner geschichtlichen Ausdehnung und Größe, aber auch nicht etwa als „metaphysisches Gespenst" neben und über dem Menschen, er ist vielmehr das „unanschauliche existenzielle Ich" des alten Menschen[39]. Wie Christus gegenüber Adam „das Ich der kommenden Welt" ist, der „Träger, Empfänger und Offenbarer . . . göttlicher Erwählung", so ist der neue Mensch, eingeschlossen in die Gerechtsprechung, die durch Christus auf alle gekommen ist, dasselbe für den alten Menschen[40]. In diesem neuen Ich ist die Einheit des Menschen mit Gott schon hergestellt, ohne daß sie zeitlich-anschaulich ist. Als Begnadigter also ist der alte Mensch Kämpfer gegen die Sünde und seinen Leib[41].

Die Einheit von neuem und altem Menschen, von neuem und altem Ich ist wie ersichtlich keine direkte, nicht einmal die Einheit einer wirklichen Analogie. Ihre Einheit ist eine dialektische, das heißt, die Einheit der Aufhebung. Es gibt keinen kontinuierlichen Zusammenhang. Der Begnadigte ist niemals in direktem Sinn auch der Sünder, weil Gnade und Sünde beide unanschauliche, transzendentale und damit um-

---

[38] R., S. 170. [39] R., S. 211. [40] R., S. 160.
[41] R., S. 190, vgl. S. 179.

fassende und sich gegenseitig ausschließende Bestimmungen sind. Es gibt also einen doppelten Menschen, ein doppeltes Ich, ein Ich, das ist, und ein Ich, das sein wird[42]. Die Wahrheit und die Realität der Einheit von altem und neuem Menschen aber ist nur von der Gnade her zu erfassen. Eine direkte Identität tritt erst ein durch die Gemeinsamkeit der Leiblichkeit, sofern nämlich mit der Verwandlung des Leibes in der Auferstehung der Wechsel der Aussage von σῶμα, sofern nämlich πνευματικόν an Stelle von ψυχικόν eintritt; das geschieht in der Rückkehr der Kreatur zu ihrem Ursprung[43].

Die unanschauliche Beziehung, in der der alte Mensch zum neuen steht, als dem „unsichtbaren Blick- und Beziehungspunkt“[44], ist nun nicht ohne eine menschliche Entsprechung, obwohl festzuhalten ist, daß in dieser menschlichen Entsprechung nichts von dem ewigen Inhalt dessen, auf das sich die Entsprechung bezieht, verwirklicht ist. Damit kennzeichnet sich ein neues wesentliches Moment der Analogieauffassung Barths. — Der Mensch hat im Glauben ein Gnadenbewußtsein, das Bewußtsein nämlich der reinen Negativität und Diesseitigkeit des ganzen Lebens, die völlige Infragestellung des anschaulichen Daseins und damit der Sünde als der bestimmenden Macht dieses Daseins[45]. Damit tritt offensichtlich eine Anforderung an ihn, eine Forderung zu wollen, was Gott will, anzuerkennen, daß die Sünde als die ihn beherrschende Bestimmung grundsätzlich aufgehoben ist. Gnade ist der „Imperativ“ des Willens Gottes, der Widerspruch gegen die Sünde,

---

[42] Cr., S. 141, vgl. S. 172 f.

[43] Afst. d. T., S. 115 f., vgl. S. 111. Diese Doppeltheit von altem und neuem Ich ist offensichtlich kantischen Ursprungs, wenn auch nicht unmittelbar. Przywara zeigt, daß in Verfolg „der kantischen Philosophie des transzendentalen Subjekts“ (Gott, Köln 1926, S. 28) sich schließlich eine „Zwiespaltsnotwendigkeit im Ich“ ergab, in der das empirische Ich nie das transzendentale Ich, das „Ideal“ erreicht. Durch eine ethische Akzentuierung wird dann das empirische Ich „notwendig der ewige Sünder“ — im Letzten des Pessimismus der kantischen Philosophie „der unerlösbare Erbsünder“ (ebd., S. 30 f.).

[44] R., S. 175. [45] Vgl. R., S. 204 f.

den Gott im Menschen hat[46]. Von diesem Widerspruch her kann der Mensch die Sünde nicht mehr als seine Natürlichkeit bejahen. Auf Grund dieser Forderung und dem ihr entsprechenden Willensumschwung muß nun die Möglichkeit herbeigesehnt und erwartet werden, „daß ein geheiligtes Menschenleben als solches geschichtlich und anschaulich wird“[47]. Aber es bleibt eine Möglichkeit allein von der Gnade her. Denn alle diese Imperative und Aufforderungen richten sich nicht an den alten Menschen direkt, sondern nur sofern er in der unanschaulichen Beziehung der Aufhebung zum neuen Menschen steht.

Daher werden die Handlungen des alten Menschen, die er in Anerkennung des von der Gnade geschaffenen neuen Menschen verrichtet, unter eine grundsätzlich einschränkende Aussage gestellt, die ihnen im Hinblick auf die Ewigkeit jeglichen positiven Wert abspricht. Es ist die Aussage des „Als ob“ die Sünde nicht mehr da wäre. Dieses „Als ob“ erinnert immer wieder an die Wirklichkeit der Sünde im menschlichen Leib, an die menschliche Unmöglichkeit einer Heiligung[48]. Es kommt ihm eine „bewegende“ Kraft zu, weil es die Kraft zum Gehorsam ausdrückt, und eine „hemmende“ Kraft, weil es die Kraft G o t t e s und nicht des Menschen bezeichnet. Und gerade die „hemmende“ Kraft darf nicht übersehen werden[49].

Was also wie etwas Analogiehaftes erscheinen könnte, das ist durch das „Als ob“ doch wieder als Ohnmacht und Unmöglichkeit bestimmt. Alle Aussagen über die Wirklichkeit des begnadeten Menschen, über seine Beziehung zum sündigen Menschen, über ihre Identität miteinander und über die Forderungen der Gnade führen nicht so weit, daß der Mensch einer gnadenvollen Tat im ursprünglichen Sinn des Wortes fähig wäre. Mit seinen Taten demonstriert er nur, daß er die grundsätzliche Aufhebung der Sünde und die grundsätzliche Bestimmung durch die Gnade anerkennt[50].

---

[46] R., S. 204, vgl. S. 196. [47] R., S. 205. [48] R., S. 204.
[49] R., S. 206.
[50] R., S. 417 f. und passim. Das Halten der Gebote Z. Z. 1927, S. 227.

4. Der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit; Geschichte und Heilsgeschichte.

Die bisher aufgezeigten Gegensätze schon zeigten als beherrschenden Hintergrund den Gegensatz von Zeit und Ewigkeit, so daß dessen Entfaltung notwendig alle jene behandelten Gegensätze aus sich entläßt. Sogar bis in den Gottesbegriff hinein erstreckt sich seine Wirkung, sofern die Gottesoffenbarung gerade in der Erkenntnis dieses Gegensatzes stattfindet. Er erfaßt den ganzen Inhalt der Theologie Barths[51].

Ewigkeit ist in Barths Theologie ein an sich menschlich undenkbarer Begriff, sofern dieser Begriff wirklich den eigentlichen Gehalt der Ewigkeit umfassen soll. Die Begriffe des Unanschaulichen, des Nicht-Gegebenen, des Jenseitigen, der unanschaulichen Relation, der unanschaulichen Bestimmung sind Begriffe, die uns im Grunde nichts Positives ausdrücken von dem Objekt, das eigentlich von ihnen erfaßt werden soll. Sie sind durch bloße Negation des Anschaulichen, des Gegebenen, des Diesseitigen, der anschaulichen Relation, der anschaulichen Bestimmung gewonnen worden. So wird Ewigkeit gewonnen durch Negation der Zeit, oder auch der Begriff der Zeit entsteht durch Negation der Ewigkeit[52]. Ewigkeit ist das ganz und gar Ungleiche der Zeit. Mit dieser Bestimmung ist sie die Aufhebung der Zeit, ihre grundsätzliche Beschränkung. Die beiden Klammern der Beschränkung sind die Begriffe der „Urgeschichte" und „Endgeschichte". Beide bezeichnen zwar nicht unmittelbar die Ewigkeit, aber auch nicht die Zeit des sündigen Menschen, so daß Urgeschichte von der Zeit her gesehen vor ihr liegt — hierhin gehört der Begriff der ursprünglichen Einheit des Menschen mit Gott, seine reale Gottebenbildlichkeit, die Schöpfung im Akte des Schöpfers, der Stand des Paradieses —, und Endgeschichte hinter ihr liegt — hierhin gehören der Begriff der Parusie Christi, die Auferstehung,

---

[51] Vgl. Torsten Bohlin, Glaube und Offenbarung, Berlin 1928, S. 67 f. nennt das Verhältnis von Gott und Mensch bei Barth einen „Spezialfall . . . des rein abstrakt philosophisch verstandenen Begriffsgegensatzes Zeit — Ewigkeit".

[52] R., S. 287.

die wiedererlangte Gottebenbildlichkeit, die Einheit des Menschen mit Gott, die Schöpfung in der Rückkehr zu ihrem Ursprung als neue Schöpfung[53]. Zeit ist damit etwas absolut Fragwürdiges mit all dem, was sie umschließt — hierhin gehören die Begriffe: Sünde und Tod als charakteristische Darstellung und Beurteilung der Zeit. Zeit und Ewigkeit sind also Gegensätze, die unendlich qualitativ verschieden sind. Dann ist alles, was geschichtlich-zeitlich wird, von der Ewigkeit gesehen, absolut fragwürdig. Zeit-Geschichte hat in sich selbst keinen Sinn, keinen Inhalt von übergeschichtlicher Bedeutung, sie ist restlos von der Sünde und vom Tode bestimmt[54]. Damit ist auch das Ungeschichtliche von Offenbarung, Gnade, Erlösung, Rechtfertigung, Glaube und Liebe in ihrer eigentlichen Substanz gegeben[55]. Ihr Hineinragen in die Geschichte ist Wirklichkeit nur sofern sie ein Handeln Gottes am Menschen ausdrücken.

Es gibt dementsprechend keine Religions- oder Heilsgeschichte, die innerhalb der Geschichte und in ihrem zusammenhängenden Verlauf einen Teil dieser allgemeinen Geschichte ausmacht. Was in diesem Sinne sich als Religions- und Heilsgeschichte gibt, ist von derselben Fragwürdigkeit wie jede andere Geschichte[56]. Ihr echter Begriff besagt eigentlich etwas durchaus Unhistorisches oder eine solche „Geschichte, in der Schöpfung, Auferstehung Christi und das Ende . . . ein Tag sind", weil Offenbarungsgeschichte, Heilsgeschichte, biblische Geschichte keine Geschichte in der Zeit sind, sondern eine Geschichte „zwischen der Zeit und der Ewigkeit"[57], „eine Reihe von freien göttlichen Handlungen"[58]. Barth meint damit ein Wirken Gottes in der Geschichte, ein Wirken Gottes aus seiner Ewigkeit nach außen, aber die Wirkung selbst wird nicht Geschichte, kann es nicht werden, wenn sie nicht selbst auch wie die Geschichte völlig relativiert sein will. Das soll

---

[53] R., S. 219, 231, 484; Afst. d. T., S. 58 f., 86, 97; vgl. Th. u. K., S. 5 ff. [54] R., S. 266 f. [55] Vgl. R., S. 33, 267, 276.
[56] R., S. 67, vgl. S. 32. [57] Afst. d. T., S. 118; vgl. D. I,1, S. 314.
[58] W. G. u. Th., S. 83.

gerade ihre Bedeutung sein, daß sie außerhalb der Geschichte steht, vielmehr in der neuen Geschichte, die Ur- und Endgeschichte ist. So ist Christus als der Gipfel göttlicher Handlung in der Geschichte anzusehen. Gott sendet ihn in die Geschichte[59]. So sehr mit Ur- und Endgeschichte eine Geschichte „zwischen Zeit und Ewigkeit" gemeint ist, so stehen sie doch auf Seiten der Ewigkeit, wenn man sie mißt am Gegensatz von Zeit und Ewigkeit[60].

Mit einer Warnung vor gewissen Stellen seiner Römerbrieferklärung, in denen er „mit der Vorstellung von einer der Zeit transzendent bleibenden, die Zeit bloß begrenzenden und von außen bestimmenden Offenbarung" gelegentlich gearbeitet habe[61], entwickelt Barth in der „Kirchlichen Dogmatik" von neuem seinen Zeitbegriff im Zusammenhang mit und von der Offenbarung her. Er betont ausdrücklich, daß in der Offenbarung in Christus Gott wirklich in der Zeit gegenwärtig war, Zeit angenommen hat. Aber es bleibt im Grunde bei der alten Konzeption von Ewigkeit und Zeit und es muß so bleiben, weil das unterscheidende und entscheidende Merkmal seiner Spekulation über Zeit und Ewigkeit der Sündenbegriff ist. „Zwischen ‚unserer' Zeit und der von Gott geschaffenen Zeit liegt, wie zwischen unserer und der von Gott geschaffenen Existenz als solcher der Sündenfall"[62]. Man kann diese mit der „Urgeschichte" gleichsetzen, und jene ist die Zeit des sündigen Menschen, die absolut fragwürdige Zeit. Beide nun können nicht die Zeit der Offenbarung sein, obwohl die Zeit der Offenbarung „in ihrer Art" keine andere ist als die ursprünglich von Gott geschaffene, nur daß sie auf Grund der Offenbarung nicht wie jene verborgen und entzogen ist[63]. Die Zeit der Offenbarung ist eine andere, eine neue dritte Zeit[64], die wohl gleichbedeutend ist mit jener Geschichte „zwischen der Zeit und der Ewigkeit". Barth nennt sie eine „ewige" Zeit [65]. In diesem Sinn ist der Gottmensch zeitlich, das heißt ewig und

---

[59] Vgl. D. I,1, S. 333. [60] Vgl. hierzu besonders R., S. 233.
[61] D. I,2, S. 55. [62] D. I,2, S. 52. [63] D. I,2, S. 58.
[64] D. I,2, S. 52, 57, 58. [65] D. I,2, S. 55.

doch zeitlich (im Sinne von „unserer" Zeit). Den Charakter der Zeit sucht Barth im Begriff der „ewigen Zeit" damit zu gewinnen, daß er in der Menschwerdung die Zeit in die Ewigkeit aufgenommen werden läßt, ohne daß sie damit als Zeit ausgelöscht würde[66], womit sie auch zugleich die andere, neue Zeit wird[67]. Damit soll sie zugleich Zeit und doch nicht „unsere" sündige Zeit sein. Aber dieser Begriff der neuen dritten Zeit, die Zwischenzeit, mit der Barth die Offenbarung aus der Transzendenz, in der sie im Gegensatz von Zeit und Ewigkeit steht, zu lösen meint, ist belastet mit den Schwierigkeiten seines Sündenbegriffs, von dem her er sie entworfen hat. Denn dieser Sündenbegriff, die Sünde als transzendentale Disposition, macht gerade die Menschwerdung, also das Ereignis der Offenbarung problematisch.

Die Offenbarung als solche besagt also nach Barths Begriff ein geschichtliches Ereignis. Aber Geschichte hat dann einen besonderen Sinn, das heißt, sie ist nicht Historie im gemeinen Sinn, nicht „feststellbar" und nicht „festgestellt"[68], obwohl die Offenbarung nicht transzendent, zeitlos sein soll, wie wir eben sahen. Sie hat vielmehr Zeitlichkeit, und Barth verweist hier besonders auf die Chronologie der Bibel[69]. Aber als solche ist sie Geschehen von und durch Gott allein und daher keine menschliche, keine Zeit-Geschichte. Die Frage nach der historischen Gewißheit ist ihr gemäß dem Vorgang der Bibel „fremd" und „unangemessen"[70]. Hier liegt der Grund, weshalb in Barths Theologie auch die radikalste Bibelkritik Platz hat, sofern sie nicht mit ihren Kategorien den Charakter der Offenbarung als Geschehen von Gott her angreift. Das tut eigentlich nur der Mythus, der nicht Geschichte im Sinne der Offenbarung als Geschehen „meint", sondern sie nur „vortäuscht". Dagegen greifen Sage und Legende nicht notwendig „die Substanz des biblischen Zeugnisses" an, weil es sich da nur um die Bezeichnung des „mehr oder weniger eingreifenden

---

[66] D. I,2, S. 58, vgl. 57. [67] D. I,2, S. 57. [68] D. I,1, S. 343.
[69] D. I,2, S. 56. [70] D. I,1, S. 343.

Anteils des Erzählers oder der Erzähler an einer erzählten Geschichte" handelt[71].

Weil Heilsgeschichte als eine Reihe freier göttlicher Handlungen nicht mit der Geschichte zusammenfällt, wohl aber auf sie zielt, weil die Handlungen Gottes Handlungen am Menschen sind, deshalb ist die Heilsgeschichte die „fortlaufende Krisis aller Geschichte"[72]. Geschichte hat nur Sinn, und dieser Sinn kann nur eingesehen werden im Lichte der Ewigkeit, im Lichte der Offenbarung (wie Sünde nur im Lichte der Gnade, Adam nur im Lichte Christi), und der Glaube ist geradezu „Erkenntnisprinzip" aller Geschichte[73]. Das ist die echte Auffassung von Geschichte, und der Typus dieser Auffassung ist Abraham, sofern er glaubte. Ewigkeit ist darum im Glauben der Sinn der Zeit und der Beziehungspunkt, der die Einheit und damit den Sinn der Geschichte verbürgt[74]. Denn hier steht jeder Augenblick in der Krisis seiner selbst dadurch, daß er auf die Ewigkeit bezogen ist, und sein Sinn und der Sinn aller Zeit ist schlechthin die Ewigkeit. Ihre Aufhebung durch die Ewigkeit ist gerade ihre Verbindung mit ihr[75], und in ihrer Aufhebung erscheint ihre eigentliche Bedeutung[76].

Barth hat zwei Begriffe als Kategorien der Geschichtserkenntnis aufgestellt. Der erste ist der Begriff der „Synthese" der Geschichte. Das ist eine solche Erkenntnis der Geschichte, die die Geschichte in der Krisis, unter dem Gerichte Gottes und der Ewigkeit sieht. Diese Erkenntnis bezieht die Zeit auf die Ewigkeit und bringt dadurch alle Zeit, Vergangenheit und Gegenwart in eine Gleichzeitigkeit. Das ist die Geschichtserkenntnis der Genesis und in ihr Abrahams, sofern er glaubte, die Geschichtserkenntnis, die das Unhistorische als „Wesen und Gehalt alles Historischen" sieht[77]. Das geschieht nur im Glauben.

---

[71] D. I,1, S. 345 f., vgl. D. I,2, S. 71 f. [72] R., S. 32.

[73] R., S. 117 f., vgl. 81 f., 90 f. [74] R., S. 122. [75] R., S. 51.

[76] R., S. 52.

[77] R., S. 123; vgl. hierzu den Begriff der „kontingenten Gleichzeitigkeit" des Wortes Gottes D. I,1, S. 150 ff.

Der zweite Begriff ist der Begriff der „Analyse" der Geschichte. Diese Geschichtserkenntnis würde versuchen, durch Analyse ihrer einzelnen Perioden den Sinn der Geschichte zu vermitteln, ohne das Unhistorische als den die Einheit und Gleichzeitigkeit der Geschichte herstellenden Beziehungspunkt zu beachten. Diese Geschichtsbetrachtung würde das Unhistorische der Person Abrahams nicht erkennen, könnte nicht rechnen mit der Möglichkeit des Glaubens. Es wäre eine Geschichtserkenntnis, die die Geschichte nicht in der Krisis aufgehoben, sondern in sich selbst ruhen sähe[78].

5. Der Gottesbegriff.

Ewigkeit ist Aufhebung der Zeit, ihre radikale Negation so sehr, daß eben alles, was Zeit ist, in irgendeinem Sinn vergehen muß, und daß die Erkenntnis der Ewigkeit und dessen, was sie in sich enthält, nur Ereignis wird gerade in der Negation der Zeit.

a) Gotteserkenntnis aus dem Gegensatz von Zeit und Ewigkeit.

Auch Gottesoffenbarung geschieht nur in der Negation der Zeit, der Welt, der Dinge, des Menschen, in der Erkenntnis absoluter Fragwürdigkeit, Relativität, des Nicht-Selbstandes, im Tod. In der restlosen unbedingten Bejahung dieser Fragwürdigkeit, ohne alle Verharmlosung und Minderung ihres Ernstes, in dieser Lage stößt der Mensch auf die Wirklichkeit des wahren Gottes, auf die wahre und echte Beziehung zu ihm: die Beziehung der Ohnmacht zur Allmacht. Der Tod durchbricht die Grenze zwischen Gott und Mensch. Nur so erscheint Gott als Gott, indem alles Seiende sich als Nicht-Seiendes disqualifiziert[79]. Gotteserkenntnis ist „Todesweisheit" (nach Overbeck)[80]. Im Tode liegt deshalb „die eine einzige Quelle unmittelbarer realer Offenbarung Gottes"[81]. Und zwar ist

---

[78] R., S. 121—24, zum Ganzen der Begriffe, S. 116—24.
[79] W. G. u. Th., S. 146 f. [80] W. G. u. Th., S. 91.
[81] W. G. u. Th., S. 86.

primär der Tod Christi gemeint. In ihm offenbart sich Gott als Schöpfer und Vater, weil er sich in ihm als Herr des Dasein erweist, in seinem Willen für den Menschen: „Durchgang unseres Lebens durch den Tod zum ewigen Leben“[82]. Vaterschaft und Schöpfertum Gottes können also nur miteinander und nur aus der Offenbarung erkannt werden[83].

Dieser aus der Negation der Zeit gewonnene Gott ist der unbekannte Gott, „die in der Auferstehung Christi aufbrechende Wahrheit“, aber auch die Frucht des vernünftigen Schauens[84]. Nur als dieser Gott ist er die Not des Menschen, das heißt bedrängt er den Menschen, hebt er ihn auf und rettet ihn so. Die Unbekanntheit ist dem wahren Gott wesentlich. Ein bekannter Gott kann die Relativität des Menschen nicht aufheben und ihn darum nicht retten.

b) Der dialektische Gottesbegriff.

Dieser Gedankengang führt zum dialektischen Gottesbegriff, zum Begriff des verwerfenden und erwählenden Gottes. Gott kann sich nicht anders offenbaren, als indem der Mensch erkennt, daß er selbst absolut relativ, nichtseiend ist, daß er als Mensch der radikale Sünder ist, der von sich aus keine Möglichkeit hat, Gott zu erkennen, das heißt, daß er verworfen ist. In der Erkenntnis dieser absoluten Nichtigkeit und der Todesnotwendigkeit, die unter dem Wirken der Gnade entsteht, offenbart sich ihm Gott, das heißt er rettet den Menschen, er erwählt ihn. Diese Tat Gottes, das Verwerfen des Menschen, sofern er Mensch und damit in der Sünde ist, und das Erwählen des Menschen, sofern er in der Gnade ist, ist die einzige Möglichkeit, wie der unbekannte unanschauliche Gott sich offenbaren kann[85]. Notwendig ist zuerst die Verwerfung, die Sünde. Denn Gnade ist nur dann Gnade, wenn ihr nur Sünde gegenübersteht, Gott nur dann Gott, wenn der Mensch Geschöpf in letzter Relativität und Sündenbestimmtheit ist. Die Bejahung dieser Verwerfung durch sich selbst, das Neinsagen zu

---

[82] D. I,1, S. 409 ff. [83] R., S. 21 f. [84] R., S. 21 f.
[85] R., S. 330.

sich selbst ist dann, weil ja nur die Gnade das vermag, auch das Ja Gottes, die Rettung und Erwählung des Menschen[86].

Es folgt aus dieser kausalen Verknüpfung der Offenbarungsmöglichkeit Gottes mit der Verwerfung und der Erwählung des Menschen, daß die Verwerfung nicht geschieht um ihrer selbst willen, sondern um der Erwählung, der Errettung, der Offenbarung Gottes an die Menschen willen. Deshalb ist Gott „der Notschaffende, weil er der Hilfebringende; der Verwerfende, weil er der Erwählende ist"[87]. Verwerfung und Erwählung sind ein unanschauliches dialektisches Geschehen in Gott, und insofern je eine unanschauliche Bestimmung des Menschen zur Sünde und zur Gnade. Aber die Erwählung ist die Grenze und die Aufhebung der Verwerfung in Gott. Deshalb: der Gott, der verwirft, erwählt, weil er verwirft, und er verwirft, weil er erwählt[88].

Weil Verwerfung und Erwählung ein unanschauliches Geschehen in Gott sind und gerade in ihnen Gott sich offenbart, so kann und muß auch Gott notwendigerweise nur dialektisch gefaßt werden: Gott der Verwerfende und Erwählende. Der Verwerfende ist Gott, sofern er den Menschen schafft: der Mensch ist Geschöpf in absoluter letzter Relativität und Sündebestimmtheit. Der Erwählende ist Gott, sofern er erlöst: Der Erlöste ist der Begnadigte, der neue Mensch.

Barths Ziel ist die Einheit und Einschichtigkeit des Gottesbegriffs. Mit diesem dialektisch gefaßten Gottesbegriff vom verwerfenden und erwählenden Gott will er die Zweiteilung von natürlicher und übernatürlicher (Schrift-) Gotteserkenntnis, die nach ihm völlig unbiblisch ist, und damit auch die Zweiteilung in einen natürlichen und geoffenbarten Gottesbegriff zugunsten der einen Gottesoffenbarung in Christus vernichten. Dann ist jede natürliche Gotteserkenntnis als Abfall von der Gottesoffenbarung in Christus gekennzeichnet.

---

[86] W. G. u. Th., S. 147 f. [87] R., S. 334, vgl. S. 367, 378, 386.
[88] Vgl. R., S. 400.

c) Die doppelte Prädestination zur Verwerfung und zur Erwählung.

Mit dem dialektischen Gottesbegriff ist die doppelte Prädestination von Verwerfung und Erwählung gegeben, wie aus dem Vorhergehenden schon ersichtlich ist. In ihr zeigt sich seine letzte Spitze und Absicht. Der Begriff der doppelten Prädestination schließt von vornherein eine quantitative Auffassung aus, als beziehe sie sich auf eine größere oder geringere Zahl von Verworfenen oder Erwählten. Sie bezieht sich vielmehr auf den Menschen überhaupt und damit auf jeden einzelnen. Demgegenüber nennt Barth die Prädestinationslehre der Reformatoren mythologisierend[89]. Prädestination ist die unanschauliche Bestimmung zur Sünde oder zur Gnade. Fall und Begnadung, Zeit und Ewigkeit, Tod und Leben des Menschen zusammen ergeben die Prädestination[90].

Verwerfung bedeutet: Mensch, Sünde, alte Welt, Zeit, Tod — und Erwählung: Gott, Gnade, neue Welt, Ewigkeit, Leben. Der Begriff der Prädestination deckt sich mit dem Begriff des dialektischen Gottes. Ihre Notwendigkeit ergibt sich aus der bestimmten Möglichkeit der Gottesoffenbarung: der Mensch muß zuerst verworfen werden, Sünder sein und sterben, bevor er erwählt werden, begnadigt sein und leben kann[91]. Der sündige Mensch ist der Verworfene, der begnadigte Mensch ist der Erwählte. Die Erwählung ist „die Einheit von Ursprung und Gegebenheit“[92]. Das Auseinanderfallen dieser Einheit in Ursprung (Gott) und Gegebenheit (Mensch — Welt) in absolut unendlich qualitativem Unterschied ist die Verwerfung. Dann ist Erwählung „die unerhörterweise mögliche und wirksame Errettung des Menschen aus dem unvermeidlichen Los der Verwerfung“[93].

---

[89] R., S. 332; vgl. Gottes Gnadenwahl, Th. E. h., H. 47, 1936, bes. S. 18—25 und die Fragebeantwortung, bes. Nr. 17.

[90] R., S. 154, 157, 267.

[91] Barth sieht in Rm. 11,32 den theologischen Grund seiner Prädestinationslehre. Dieser Vers steht aber in seiner Erklärung im ganzen Zusammenhang der Dialektik. [92] R., S. 391. [93] R., S. 386.

d) Die Bedeutung des Prädestinationsgedankens für das Verhältnis des Menschen zu Gott.

Barth mißt diesem Prädestinationsgedanken entscheidende Bedeutung bei im Verständnis dessen, was Paulus über „Gott, Gerechtigkeit, Mensch, Sünde, Gnade, Tod, Auferstehung, Gesetz, Gericht, Errettung, Erwählung, Verwerfung, Glaube, Liebe, Hoffnung . . .“ sagt; das „Verständnis oder Unverständnis dieser Stelle“ (Rm. 11,32) entscheidet darüber[94]. Er hat sie jedenfalls in Barths Theologie, ist geradezu das Wesentlichste seines Gottesbegriffs. Er sieht in dem Gott der doppelten Prädestination den verborgenen, unbekannten, unbegreiflichen Gott, der in absoluter Freiheit und Unerkanntheit über den Menschen verfügt[95]. Der Sinn der doppelten Prädestination ist: der Mensch kann Gott nicht erwählen, sondern Gott muß den Menschen erwählen. Vor Gott muß der Mensch weichen[96]. Gott ist alles für den Menschen, der Verwerfer und der Erwähler. Und überall da, wo noch irgendwie der Mensch positiv gewertet wird, da wird Gott nicht als der Verwerfende und deshalb auch nicht als der Erwählende erkannt. Es gibt keine Beziehung des Menschen zu Gott, sondern nur eine Beziehung Gottes zum Menschen: die Beziehung der Verwerfung und Erwählung. Die einzige Beziehung des sogenannten natürlichen Menschen zu Gott ist die seiner Verwerfung durch diesen Gott, der verwirft, weil er erwählt, und nicht irgendeine vermittelnde Analogie.

Der dialektische Prädestinationsgedanke verlangt den Verzicht auf jede Form von eigenem Recht und eigener Freiheit des Menschen[97]. Er begründet die unbegreifliche Freiheit Gottes. Denn nur der dialektisch aufgefaßte Gott ist frei, gerade weil Verwerfung und Erwählung restlos sein Werk sind. Infolgedessen kann sich der Mensch der schrankenlosen Freiheit Gottes gegenüber nicht auf eigene Freiheit berufen. Die Beziehung der Verantwortlichkeit des Menschen zur Freiheit Gottes ist danach eine unvollziehbare, weil es vom Menschen

---

[94] R., S. 407. [95] R., S. 407. [96] R., S. 401, vgl. S. 498.
[97] R., S. 342, 498.

zu Gott keine Beziehung gibt. Die Unvollziehbarkeit dieser Beziehung drückt aus, daß der Mensch Gott nicht zur Rechenschaft ziehen kann, „denn der Sinn der Gewissensfreiheit ist offenbar die Anerkennung der Freiheit Gottes und seines Tuns“[98]. Die Freiheit Gottes ist zwar der Beziehungspunkt der Verantwortlichkeit des Menschen, wie Gott überhaupt der Beziehungspunkt des Menschen ist, aber nicht vom Menschen, sondern von Gott aus. In der Erkenntnis und Anerkennung dieser Sachlage, dieser unbedingten Freiheit Gottes über den Menschen, also der Verwerfung des Menschen, vollzieht der Mensch seine Verantwortlichkeit. Gerade dann aber hat er nach Barth keine Veranlassung mehr, gegen Gott aufzustehen. Denn der verwerfende Gott ist ja gerade in dieser Erkenntnis der erwählende Gott. Es begründet also die doppelte Prädestination die Heilsgewißheit[99].

e) Gott als der schlechthin Andere.

Verwerfung und Erwählung sind in ihrer letzten Wahrheit und Wirklichkeit begründet im Geheimnis Gottes, und dort sind sie unanschaulich ein und dasselbe[100]. Der geheimnisvolle, der dem Menschen ganz und gar unbekannte Gott aber ist der freie Gott. Damit ist der Mensch unter die Krisis gestellt, die von Gott ausgeht. Gott ist die Begrenzung des Menschen, das Sein begrenzt das Nicht-Sein und hebt es auf. Wie Sünde zur Gnade, Zeit zur Ewigkeit, so steht nun der Mensch zu Gott in dem dialektischen Verhältnis der Verwerfung und Erwählung. Um Gottes absolute Herrschaft geht es, der kein „Sichaufrecken des Menschen“ gegenübertreten darf[101]. Gott ist alles, und der Mensch ist nichts. Er kann nur Hinweis sein[102], aber selbst das nur, sofern er von Gott aufgenommen ist. „Die allgemeine Lage zwischen Gott und Mensch“ ist das Gericht, und es besteht in der Unmöglichkeit des Menschen, zu Gott zu kommen, darin, daß Gott „für uns der schlechthin

---

[98] R., S. 498. [99] R., S. 39. [100] R., S. 500.
[101] Afst. d. T., S. 54, vgl. Cr., S. 33. [102] R., S. 84.

Andere, Fremde, Unbekannte, Unnahbare ist und bleibt“[103]. Der Begriff des unbekannten Gottes, des schlechthin Anderen und Fremden duldet keine Immanenz Gottes im Menschen im üblichen Sinn. Gott ist dem Menschen und der Welt „endgültig und im ganzen Umkreis — außerhalb“[104]. Die dialektische Bewegung ist der Übergang „vom Gleichen zum ganz und gar Ungleichen“. Das Verhältnis von Gott und Mensch ist dieser Übergang. In der höchstmöglichen Entfernung voneinander sind sie das Gleiche und das Ungleiche. In der Aufhebung des Menschen durch Gott, in der Rückkehr des Menschen zum Ursprung, zur unmittelbaren Einheit mit Gott, aus der er gefallen ist, liegt ihre wahre Einheit.

Es ist nur eine selbstverständliche Folge aus diesem durch Vernichtung des Menschen übersteigerten Gottesbegriff, wenn die Offenbarung des unbekannten, uns schlechthin fremden Gottes durch seinen Sohn nur geschehen kann in schlechthinniger „Unkenntlichkeit, im Inkognito“[105], das heißt faktisch in der Knechtsgestalt des „verworfenen“ Menschen. Das ist das „absurdum“, das Unmögliche, das Ärgernis und als solches das „credibile“[106]. Gott kann nur geglaubt, nie gewußt werden. Auch der offenbarte Gott ist noch der unbekannte Gott, denn er offenbart sich in Christus als der Unbekannte[107].

Der Begriff des unbekannten Gottes, der nur geglaubt und nie gewußt werden kann, rechtfertigt jede Leugnung einer natürlichen Gotteserkenntnis. Seine Unbekanntheit ist seine absolute Freiheit, seine Freiheit enthält die doppelte Prädestination, die doppelte Prädestination ist die Verwerfung des daseienden Menschen um seiner Erwählung willen. So schließt der dialektische Vorgang zurück in sich selbst, aus dem Geheimnis des unbekannten Gottes seinen Ausgang nehmend und in dasselbe Geheimnis wieder einmündend.

Das Verhältnis von Gott und Mensch läßt sich in einer schematischen Aufstellung zusammenfassen, die alle behandel-

---

[103] R., S. 351, 301 und sonst oft. Vgl. auch S. 139, wo der Tod Christi als Aufweis dieser Andersheit genannt wird.

[104] R., S. 301, vgl. S. 4. [105] R., S. 262, vgl. S. 73.

[106] R., S. 261, vgl. D. I,2, S. 68. [107] R., S. 408, vgl. S. 88.

ten Gegensätze umfaßt und ihre Dialektik anzeigt. Sie stellt sich so dar:

	Gott	
Erwählung		Verwerfung
Ewigkeit		Zeit
Neuer Mensch —	Christus —	Alter Mensch
Gnade		Sünde
Glauben		Wissen[108]
Evangelium		Kirche

Gott ist die beherrschende, begründende und handelnde Einheit. Christus ist als der „im Gleichnis des sündebeherrschten Fleisches" erschienene Gott, der unanschauliche Wendepunkt im dialektischen Vorgang. Was unter der Verwerfung steht, ist Grenzbegriff und damit aufzuheben durch das, was unter der Erwählung steht. Die Wendung als solche liegt begründet und realisiert in der Einheit des verwerfenden und erwählenden Gottes.

---

[108] Die Gegensätze Glaube — Wissen und Evangelium — Kirche wurden, obwohl sie nicht zur Darstellung kamen, doch der Vollständigkeit halber in dieses Schema aufgenommen.

Lebenslauf.

Am 18. Oktober 1908 wurde ich, Johannes Ries, in Treis an der Mosel geboren als Sohn der Eheleute Anton Ries und Anna Maria geb. Bleser. Meine humanistischen Studien machte ich in dem Kolleg der Genossenschaft der Oblaten in Valkenburg (Holland) und am Gymnasium in Oberlahnstein und beschloß sie mit Erlangung des Reifezeugnisses im Jahre 1928. In diesem Jahre trat ich in die Genossenschaft der Oblaten ein und begann nach Ablauf des Prüfungsjahres meine philosophischen und theologischen Studien in dem Klerikalseminar dieser Genossenschaft in Hünfeld b. Fulda. Im Jahre 1934 wurde ich zum Priester geweiht. In demselben Jahre setzte ich meine theologischen und philosophischen Studien an der theologischen Fakultät der Universität Bonn durch 6 Semester hindurch fort unter Leitung der Herren Professoren Rademacher, Vogels, Dölger, Noetscher, Neuß, Söhngen, Behn und Dempf. Herzlichen Dank möchte ich allen Herren Professoren aussprechen, im besonderen Herrn Professor Rademacher.